THE BHAGAVADGĪTĀ

A FRESH APPROACH

(With special reference to Śaṅkarācārya's Bhāṣya)



Text with Śaṅkara Bhaysa, and an Introduction and Notes by

DR. P. M MODI, *M A, Ph D*

Zala Vedanta Prize-Man, Professor of Sanskrit and Ex-Principal, Samaldas College, Bhavnagar

With a Foreword by

Hon Dr K. M MUNSHI

President, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay
Governor, Uttara Pradesh

and

with a Preface by

PROF DR F OTTO SCHRADER,

Professor of Indology, Kiel University, Germany

First Published 1955

Printed at Anand Printing Press, and Pritam Printery, BHAVNAGAR
and Published by Dr P M Modi, Raopura, BARODA, INDIA

Students of the Bhagavadgita
for whom
the Notes were originally prepared
and who
devoted and still devote
themselves to its study
I dedicate
what their enthusiasm inspired me to write and
what I accordingly wrote for them

—P M MODI

"गीताः" (उपनिषदः)

श्रीमद्भगवद्गीता उपनिषद.।

(यदेव विद्यया करोति श्रद्धया उपनिषदा
तदेव वीर्यवत्तरम्। छा. उ)

"योगशास्त्रम्।"

समत्वं "योग" उच्यते। भ गी. २.४८

"योगः" कर्मसु कौशलम्। भ गी. २.५०

तं विद्याद् दुःखसंयोगवियोगं "योग" संज्ञितम्। भ गी. ६ २३

अर्जुनविषादयोगः (भ. गी. १)

...मोक्षसंन्यास "योग." (भ. गी. १८)

एत्येवंरीत्या अष्टादश "योगाः"।

ब्रह्मसूत्रे–एतेन "योगः" प्रत्युक्तः (ब्र. सू २.१ ३।

"योगिनः" प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते। ब्र सू ४.२.२१)

अपि "च स्मर्यते" इत्येवमनेकशः

CONTENTS

OTHER WORKS BY THE SAME AUTHOR

- TRANSLATION OF SIDDHĀNTABINDU OF MADHUSŪDANA SARASVATĪ
  ZALA VEDĀNTA PRIZE ESSAY
- AKSARA A FORGOTTEN CHAPTER IN THE HISTORY OF INDIAN PHILOSOPHY
  Thesis accepted for Ph D
- A CRITIQUE OF THE BRAHMASŪTRA
  PART I - INTERPRETATION OF THE SŪTRAS
- RĀMĀNUJĀCĀRYA (in Gujarati)
- HINDU DHARMA NĀN MŪLATATTVO
  (in Gujarati)

IN THE PRESS

- A Critique of the Brahmasūtra
  Part II - The System of the Sūtrakāra

READY FOR PRESS :

- Additional and Supplementary Notes
- Essays on the Gītā
- A work in Gujarati, containing 32 chapters and giving the author's views on problems connected with the study of the Gītā
- Translation of the Gītā verse by verse, with important explanatory Notes.
- "How far S'aṅkarācārya in his Bhāsya on the Gītā brings out the meaning of the Gītā correctly ?"
  --An Essay

FOREWORD

Dr Modi's work—*Bhagavadgītā A Fresh Approach* is the result of the labours of a scholar who has devoted his life to the study of Indian Philosophy.

The *Bhagavadgītā* is like a gem which scintillates, and in doing so, gives out life giving rays of aspiration to people with different tastes, temperaments and spiritual insight Fundamentally, however, the rays are of the Light which leads one to God

Dr Modi's efforts, I am sure, will add one more valuable approach to the *Gītā*.

GOVERNOR'S CAMP
UTTARA PRADESH
August 29, 1952

K M MUNSHI

PREFACE

This book has been written and printed in the turbulent first years of Indian independence and in a corner of India not far from the new frontier, and its author, Principal of a Collage and always much engaged in official work, could not afford the leisure and means to give it the form it should have. Thus it impresses one almost like a collection of notes written, with many interruptions and repetitions, within a long space of time. But it is an important work, totally unsectarian, which is sure to become an indispensable help to any serious interpreter of the *Bhagavadgītā*.

The principal parts of this work are two: 1) the "Notes" at the end of the book, 712 pages, which deal with the whole of the *Bhagavadgītā* in the order of its 18 Adhyāyas and 700 verses, and 2) preceding this part but seperated therefrom by the complete S'āmkara-bhāṣya in Devanāgarī print (266 pages), the "Introduction" (112 pages) consisting of five chapters The first of the latter treats of "the central teaching of the Gītā", which is taught to be "*Disinterested Action called Yoga*". This is, of course, nothing new, but Modi maintains and proves the presence of this teaching *throughout the whole of the Bhagavadgītā*. Then, in chapter II (pp 26-45) we learn that the Adhyāyas are not, as was and is believed by many commentators and translators, internally connected with each other, but that "*each Adhyāya is an independent unit and teaches its own distinct form of Yoga*" Chapter III, "Philosophical passages of the Gītā" (pp 47-64), declines the "system-making method" of interpreting the Gītā, which has until now been the usual one with comentators and translators, but states that practically "*each Adhyāya of the Gītā has its own independent philosophy, and that this philosophy is connected with the Yoga*" Then, chapter IV (pp. 65-91) deals with "*The Yogas of the Gītā*" "*of which there are many and which express various forms of Disinterested Action*". And, finally, there is the chapter V (pp 92-112), in which "Conclusions" are drawn, first to "Yoga in the Gītā", then to

"Jñāna in the Gītā", and, thirdly, to "The Gītā Shāstra, its Greatness". Here we learn 1) that in the Gītā "the word Yoga means the opposite of Sannyāsa. .in so far as the Yogin performs duties disinterestedly, while the sannyāsin renounces all activity", and that the Gītā teaches "about twenty-five methods or ways of Disinterested Discharge of Duties" of which the Bhakti Yoga is the most difficult and the Karma Yoga is the most easy", 2) that there are in the Gītā many different theories of creation, three highest principles, two kinds of liberation, no preference for any sect or darśana, etc , and 3) that the Gītā is "not a Mokṣaśāstra but a Yogaśāstra", that the Western theories of recensions of the Gītā must be abandoned, and that "no Darśana either in the Classical or in the Pre-classical form existed when the Gītā was written and Buddhism, though in existence, had not "flourished yet" (ad Bhag. Gītā VI. 15).

Between the prefaces and the Introduction there are three Tables of Contents (paged separately), viz. 1) to the Introduction (24 pages), 2) to the S'āmkarabhāṣya (16 pages), and 3, to the Notes on tne Gītā (112 pages)

The "Notes" (712 pages) consist of both an explanation of almost every verse of the Gītā and a criticism of S'ankara's opinion as well as, occasionally, of some other commentators and of translations and explanations, reproduced and accepted or criticised, of Garbe, Deussen, Hill, Rudolph Otto, and Tilak, Gandhi, Bhandarkar, Vaidya, Belvalkar, Radhakrishnan, Dasgupta The latest translations, however, by Radhakrishnan and Edgerton, were not yet in the hands of Dr Modi.

This is an extraordinary work which teaches us with much good reasoning how the *Bhagavadgītā* was very likely understood before it became a handmaid of the Darśanas.

KIEL
16-2-56.

F OTTO SCHRADER

AUTHOR'S PREFACE

Any discriminating observer will immediately on a perusal of the *Gītā* discover that while some works of Indian Religion and Philosophy, like the Vedas, deal with sacred rites and sacrifices and others like the Upaniṣads teach the art of meditation, in a forest, on Brahman, and some like the Purāṇas, enunciate ascetic devotion to Viṣṇu or S'iva, the *Gītā*, the most monumental work in the realm of Philosophy in general and Indian Philosophy in particular, deals with and touches the every-day life that men live, and their actions and activities worldly and other-worldly The Gītā is the Yoga S'āstra, the Scripture of "Skill in (the Performance of) Actions" (*Yogaḥ karmasu kauśalam*) or "Equal-mindedness in the Success or Failure of one's Activities" (*Samatvam yoga ucyate*) To every man who tries to understand the origin of "his" actions and the nature of the doer and the result of the Actions, there is perhaps no help better than that rendered by the *Gītā* And, I am afraid, every intelligent man today is forced by the circumstances of his life to seek solace from an interpretation of "his" actions which he will have to find out for himself Here the *Gītā* will surely help him to a far greater extent than any other Scripture

The interpretation of the *Gītā* offered here gives the *Gītā* a special place among the Prasthānas Being a Moksa S'āstra as most of the ancient Sanskrit works are, including even those on Grammar and Rhetorics, the *Bhagavadgītā* is specifically a Yoga S'āstra, "a Scripture of Disinterested Performance of one's Duties", which will be conducive to the formation of a Society where "good" (*śiṣṭa*) people are those who do their duties not for the fulfilment of their selfish desires, but only for setting an example for correct behaviour amongst the people of the world (*lokasamgraha*) as does Kṛṣna the Great Master of Yoga (Yogeśvara, the Lord of Disinterested Action) Himself In outward form Yoga is opposed to Saṁnyāsa, the former being Disinterested Performance of Action and the latter Renunciation of

desires and also of actions The *Gītā* as a whole is a Yoga S'āstra and each Adhyāya is here interpreted to be one particular aspect of that Yoga, "Disinterested Action", as the particular appellation of each Adhyāya indicates This Yoga can be reached through Karma, Jñāna and Bhakti It is not necessary that every *Yogi* should possess a praticular Jñāna A *Yogi* may be perfect without possessing any form of Jñāna, a philosophical doctrine —, which generally is a doctrine regarding the origin of human actions There are in the *Gītā* several such Jñānas, each Adhyāya mentioning one such Jñāna. These Jñānas — the several theories regarding the origin and nature of our activities —, different in diffirent Adhyāyas, are *subsidiary* to the Yoga, i e Disinterested Action, in each Adhyāya None of these Jñānas, as stated in the different Adhyāyas of the *Gītā*, is a complete enumeration of the philosophical principles in a System, and hence, any effort to arrive at a Philosophical System (Sāmkhya, Vedanta, etc) from the Jñānas in *all* the Adhyāyas taken together is an effort in the wrong direction Each of the so-called Jñānas in each Adhyāya of the *Gītā* mentions only those principles, in a well-known System of those days, which are necessary to explain the nature of action as taught in a particular Adhyāya in order to support the aspect of Disinterested Action, Yoga, in that Adhyāya The word "*Gītā*" (गीता, fem.) means "sung", i e , sung by the Lord, it qualifies the word "*upanisad*" (उपनिषद्, fem) which means a secret explanation in accordance with which man is asked to perform all his duties "*Yad eva vidyayā karoti s'raddhayā upanisadā tad eva vīryavattaram*" (यदेव विद्यया करोति श्रद्धया उपनिषदा तदेव वीर्यवत्तरम् । Chāndogya Upanisad) "That (action) alone which a man *does* (*karoti*) with the *vidyā* (the lore), the *śraddhā* (the faith) and the *upanisad* (the secret explanation of an action), is more powerful " "उपनिषदा करोति", "he performs an action with the help of the *upanisad* of that action" This is noteworthy Each Adhyāya mentions one such secret explanation *(upanisad)* helpful in understanding the form of the Disinterested Action (योग), taught in that Adhyāya,

that *upanisad* (fem) is *sung* (*gītā*, fem sing) by the Lord to Arjuna "उपनिषद् गीता", "an *upaniṣad* is sung", many *upanisads* have been *sung* by the Lord (भगवद्गीता उपनिषदः plu ,) and the title भगवद्गीता ["*Bhagavadgītā*", "sung, (fem) by the Lord"] signifies various such *upanisads* sung by the Lord These are some of the salient points of view in the interpretation of the *Gītā* offered in this work In doing so, new interpretations of words, verses, groups of verses and Adhyāyas of the *Gītā* have been discovered and discussed in the Notes

In the preparation and publication of this work several years have passed even after the work was first given to the Press The reasons for this delay need not be gone into here The author could not help the delay and he is really sorry if the delay has caused any inconvenience anywhere

My heartiest thanks are due to my most revered Guru Herr Professor Dr F Otto Schrader, University of Kiel, Germany, for very kindly accepting my request to write the Preface I feel happy to get a few words from one of the great living scholars of the Gita to introduce my humble work to the literary world

I also thank Hon Shree Munshiji for his Foreword I know that he is one of those few educationists who have done their best to propagate the knowledge of the *Bhagavadgītā* in modern days. He kindly agreed to write a foreword

The author acknowledges his indebtedness to the University of Bombay for the grant-in-aid received by him from the University towards the cost of the publication of this work

The popular Government of the Bhavnagar State was kind enough to sanction good pecuniary help for this work

---

* Note the use of the plural in श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषत्सु "among the *upanisads* sung by the Illustrious Lord", in the Colophon of the *Gītā*

of mine from the Bhavnagar Durbar Granthottejana Fund at a time when paper, printing, publication everything connected with the production of a book was becoming dearer and dearer Shree Balvantrai G. Mehta, the then Chief Minister and Minister for Education of that Government, has always taken keen interest in my research work Shree Jadavjibhai K Modi, the present Minister for Education, Saurashtra State, was kind enough to arrange for the payment of the grant. I am deeply grateful to both these lovers of learning I also take this opportunity to thank the then Committee that sanctioned the grant and the Director of Education, the present administrator of the Bhavnagar Durbar Granthottejana Fund

I must mention with a deep feeling of obligation and gratitude the names of Sheth Shri Shantilal Mangaldas, Sheth Shri Bhogilal Maganlal Messrs Narandas Manordas and Co (Bombay) and particularly Sheth Shree Tulsidas Chhaganlal and my friend Motilal Girdhar Parekh for their substantial encouragement at certain critical periods in the preparation and publication of this work These gentlemen extended their helping hand to me when it was very badly needed I must also not forget to mention the name of Sir Chunilal Bhaichand Mehta who willingly got me part of the printing paper for this book at control rate

My literary, educational, professional and spiritual indebtedness to the following masters of the Gītā-interpretation is too great to be undervalued S'ankarācārya, Rāmānujācārya, Vallabhācārya, Madhusūdana Sarasvatī, Ānandagiri, Jnāneśvara, Hopkins, Barnett, Annie Besent, Hill, Garbe, Rudolf Otto, Paul Deussen, Otto Strausse, Edgerton, Telang, Bhandarkar, Tilak, C V Vaidya, Aravind Ghosh S N Dasgupta, S. Radhakrishnan, Gāndhiji, Kākā Kālelkar, Belvalkar and others From a study of the original and other critical works on the Gītā by these and other masters I have derived much benefit which I have utilised in this work. To my *Vidyā-gurus*, Shree C T Dave (Bhavnagar), Prof. M. M. Joshi (Junagadh), Acharya A. B Dhruva (Ahmeda-

bad and Banaras), Pt Achyutji, Pt Ambika Dattji and Mahāmahopādhyāya Chinnu Swami Shastri (all of Banaras), Herr Prof. Dr F Otto Schrader (Kiel) and Prof Dr R D. Ranade (Allahabad and Nimbal) I owe the "eye" with which I *see* the ancient Scriptures and other works Above all, the help, the training in literary works that has helped me the most, is that of my study of the Vedas and the Upaniṣads as the predecessors of the *Bhagavadgītā* and the *Māhābhārata* and the *Brahmasūtra* as its successors. It is these works that gave me the historical perspective so necessary to a critical interpretation of the *Gītā*

I am sorry that it has not been possible for me to give a few indices at the end of the work, such as an Index of works and Authors, Index of Verses, etc But there is one solace. The Table of Contents of the Notes, in more than one hundred pages, is really a brief summary of all the views, old and new, per each verse in the order of the verses themselves in each Adhyāya, and a referance to this Table will, to a great extent, serve the purpose of the several Indices which could not be given in the present edition

I have the following works ready with me and as soon as possible I shall try to see that they are published .—

(1) Additional and Supplementary Notes In the Notes in this present work I have given the interpretations of modern scholars on the verses of the *Gītā* and I have also offered my criticism of them But occasionally a few of them have been left unnoticed, as my original intention was particularly to discuss the S'āṅkara Bhaṣya on the Gītā Besides, the works of Radhakrishnan, Edgerton, Belvalkar and one or two more scholars were published *after* the Notes were printed Hence their opinions could not be reviewed by me here. Prof Dr F Otto Schrader kindly drew my attention to these facts I have therefore now prepared a Volume making good these defects and defeciency It will be soon published as "Additional and Supplementary Notes"

(2) Essays on the Gītā

(3) A work in Gujarati, containing 32 chapters and giving my views on problems connected with the study of the *Gītā*

(4) Translation of the *Gītā*, verse by verse, with important explanatory Notes

(5) "How far S'aṅkarācārya in his Bhāṣya on the *Gītā* brings out the meaning of the *Gītā* correctly ?" An Essay.

These works are ready for Press and their publication depends upon the encouragement I can get

Regarding the present work I am highly indebted to a few colleague-friends of mine who have helped me in a variety of ways in its preparation at all stages from its conception to its publication They are my *sahabrah-machārins*, as they have each in his own way shared as it were with me my study of this great Prasthāna Though they like to remain unnamed, and hence they are not named here, they are always present in my mind as my brothers-in-spirit, as the very sons of Mother Sarasvati

There have often been mistakes of printing and also other serious defects in this book, of which I am painfully aware. I sincerely apologise to the reader for them and hope to remove them in a future edition of this book I am sorry, I could not avoid them

"Parimal",
Waghawadi Road,
Bhavnagar
Gītā-jayanti day,
Samvat 2011

P M. MODI

CONTENTS OF
INTRODUCTION

PAGES

PAGES

PAGES

PAGES

PAGES

Table of Contents.

Gita Verses and Shankara's Bhashya.

Notes

1-712

Saṅkara's Introduction 1-4

Adhyāya I

Adhyāya II

Adhyāya III

Adhyāya IV

2

Adhyāya V

Adhyāya VII

Adhyāya VIII

Adhyāya IX

Adhyāya X

Adhyāya XI

Adhyaya XII

Adhyāya XIII

Adhyāya XIV

Adhyāya XV

Adhyāya XVI

Adhyāya XVII

Adhyaya XVIII

श्रीवेदव्यासप्रणीतमहाभारतान्तर्गता

श्रीमद्भगवद्गीता

श्रीमच्छंकराचार्यप्रणीतभाष्यसमेता ।

अथ भाष्यकाराणामुपोद्घातः ।

[1]ॐ नारायणः परोऽव्यक्तादण्डमव्यक्तसंभवम् ।
अण्डस्यान्तस्त्विमे लोकाः सप्तद्वीपा च मेदिनी ॥ १ ॥

[2]स भगवान्सृष्ट्वेदं जगत्तस्य च स्थितिं चिकीर्षुर्मरीच्यादीनग्रे सृष्ट्वा प्रजापतीन्प्रवृत्तिलक्षणं धर्मं ग्राहयामास वेदोक्तम् । ततोऽन्यांश्च सनकसनन्दनादीनुत्पाद्य निवृत्तिलक्षणं धर्मं ज्ञानवैराग्यलक्षणं ग्राहयामास । **द्विविधो हि धर्मः वेदोक्तो प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च । जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षादभ्युदयनिःश्रेयसहेतुर्यः ।**

[3]स धर्मो ब्राह्मणाद्यैर्वर्णिभिराश्रमिभिश्च श्रेयोर्थिभिरनुष्ठीयमानः (प्रचयं गच्छति) । दीर्घेण कालेनानुष्ठातॄणां कामोद्भवाद्धीयमानविवेकविज्ञानहेतुकेनाधर्मेणाभिभूयमाने धर्मे प्रवर्धमाने चाधर्मे जगतः स्थितिं परिपिपालयिषुः स आदिकर्ता नारायणाख्यो विष्णुर्भौमस्य ब्रह्मणो ब्राह्मणत्वस्य रक्षणार्थं देवक्यां वसुदेवादंशेन किल संबभूव । ब्राह्मणत्वस्य हि रक्षणेन रक्षितः स्याद्वैदिको धर्मस्तदधीनत्वाद्वर्णाश्रमभेदानाम् ।

---

1. Mangala.

2 Dharma is the cause of the continuation of the world. It is two-fold . Activity ahd Renunciation.

3. Kṛsna born to uphold that Dharma and thereby to sustain the world.

[4]स च भगवाञ्ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यतेजोभि. सदा सपन्नस्त्रिगुणात्मिका वैष्णवी स्वा माया मूलप्रकृति वशीकृत्याजोऽव्ययो भूतानामीश्वरो नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावोऽपि सन्स्वमायया देहवानिव जात इव च लोकानुग्रह कुर्वन्निव लक्ष्यते । स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजिघृक्षया वैदिक हि धर्मद्वयमर्जुनाय शोकमोहमहोदधौ निमग्नायोपदिदेश गुणाधिकैर्हि गृहीतोऽनुष्ठीयमानश्च धर्मः प्रचय गमिष्यतीति ।

[5]त धर्म भगवता यथोपादिष्ट वेदव्यासः सर्वज्ञो भगवद्गीताख्यैः **सप्तभिः श्लोकशतै**रुपनिबबन्ध ।

[6]तदिद गीताशास्त्र समस्तवेदार्थसारसग्रहभूत दुर्विज्ञेयार्थम् । तदर्थाविष्करणाया**नेकैर्विवृतपदपदार्थवाक्यार्थन्यायमप्यत्यन्तविरुद्धानेकार्थत्वेन लौकिकैर्गृह्यमाण**मुपलभ्याह विवेकतोऽर्थनिर्धारणार्थ सक्षेपतो विवरण करिष्यामि ।

[7]तस्यास्य गीताशास्त्रस्य सक्षेपत. प्रयोजन पर नि.श्रेयस सहेतुकस्य ससारस्यात्यन्तोपरमलक्षणम् । **तच्च सर्वकर्मसन्न्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठारूपाद्धर्माद्भवति ।**

(a) तथेममेव गीतार्थधर्ममुद्दिश्य भगवतैवोक्तम्—

'स हि धर्मः सुपर्याप्तो ब्रह्मण. पदवेदने' इत्यनुगीतासु (महा. अश्व.)। तत्रैव चोक्तम्—'नैव धर्मी न चाधर्मी न चैव हि शुभाशुभी ।
यः स्यादेकासने लीनस्तूष्णी किचिदचिन्तयन् ॥'
'ज्ञान सन्यासलक्षणम्' इति च ।

(b) इहापि चान्त उक्तमर्जुनाय—'सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेक शरण व्रज' इति। (भ. गी. १८.६१)

[8]अभ्युदयार्थोऽपि यः प्रवृत्तिलक्षणो धर्मो वर्णाश्रमाश्चोद्दिश्य विहितः **स देवादिस्थानप्राप्तिहेतुरपि सत्त्वेश्वरार्पणबुद्ध्याऽनुष्ठीयमानः सत्त्वशुद्धये भवति फला**·

---

4 Krsna's birth due to Māyā (Power of Illusion). Krsna the preceptor of Arjuna in the tow-fold Dharma.

5 Vyāsa the author of the Gītā in 700 verses

6 Many mutually inconsistent Commentaries on the Gītā, prior to Sankara.

7. The Aim of the Gītā · Final Beatitude through Renunciation of all Actions

Proofs (a) Anugītā, (b) Gītā.

8. The Dharma of Action *is subsidiary* to the Dharma of Renunciation of Actions (N B.—This rule will be applied by Śankara to the Yoga and Sāmkhya of the Gītā)

भिसंधिवर्जितः; शुद्धसत्त्वस्य च ज्ञाननिष्ठायोग्यताप्राप्तिद्वारेण ज्ञानोत्पत्ति हेतुत्वेन च निःश्रेयसहेतुत्वमपि प्रतिपद्यते। तथा चेममेवार्थमभिसधाय वक्ष्यति —'ब्रह्मण्याधाय कर्माणि' (भ गी. ५ १०), 'योगिन. कर्म कुर्वन्ति सङ्ग त्यक्त्वाऽऽत्मशुद्धये' इति (भ गी ६ ११)।

[9]इम द्विप्रकार धर्म नि·श्रेयसप्रयोजन परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य पर ब्रह्माभि· धेयभूत विशेषतोऽभिव्यञ्जयद्विशिष्टप्रयोजनसबन्धाभिधेयवद्गीताशास्त्रम्। यतस्तदर्थे विज्ञाते समस्तपुरुषार्थसिद्धिरित्यतस्तद्विवरणे यत्न क्रियते मया।

अत्र च—

9 Śankara attracted by the Gītā



अथ प्रथमोऽध्यायः ।

धृतराष्ट्र उवाच—

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ! ॥ १ ॥

संजय उवाच—

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।
आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥

पश्यैतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥

अत्र शूरा महेष्वासा भीमार्जुनसमा युधि ।
युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥

धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।
पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥

युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ।
सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्व एव महारथाः ॥ ६ ॥

अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निबोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥

भवान्भीष्मश्च कर्णश्च कृपश्च समितिंजयः ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमदत्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥

अन्ये च बहवः शूरा मदर्थे त्यक्तजीविताः ।
नानाशस्त्रप्रहरणाः सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥

अपर्याप्तं तदस्माकं बलं भीष्माभिरक्षितम् ।
पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीमाभिरक्षितम् ॥ १० ॥

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।
भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्व एव हि ॥ ११ ॥

तस्य संजनयन्हर्षं कुरुवृद्धः पितामहः ।
सिंहनादं विनद्योच्चैः शङ्खं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥

ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
सहसैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥

ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
माधवः पाण्डवश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥

पाञ्चजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।
पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥

अनंतविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।
नकुलः सहदेवश्च सुघोषमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥

काश्यश्च परमेष्वासः शिखण्डी च महारथः ।
धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥

द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
सौभद्रश्च महाबाहुः शङ्खान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥

स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥

अथ व्यवस्थितान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रान्कपिध्वजः ।
प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः ॥ २० ॥

हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच—

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥

यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्रणसमुद्यमे ॥ २२ ॥

योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य एतेऽत्र समागताः ।
धार्तराष्ट्रस्य दुर्बुद्धेर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥

भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।
उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरूनिति ॥ २५ ॥

तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितॄनथ पितामहान् ।
आचार्यान्मातुलान्भ्रातॄन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ।

श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोरुभयोरपि ॥ २६½ ॥
तान्समीक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्बन्धूनवस्थितान् ।
कृपया परयाविष्टो विषीदन्निदमब्रवीत् ॥ २७½ ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेमं स्वजनं कृष्ण युयुत्सुं समुपस्थितम् ।
सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ॥ २८½ ॥

वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ।
गाण्डीवं स्रंसते हस्तात्त्वक्चैव परिदह्यते ॥ २९½ ॥

न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीव च मे मनः ।
निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ॥ ३०½ ॥

न च श्रेयो नु पश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे ।
न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ॥ ३१½ ॥

किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा ॥ ३२ ॥
येषामर्थे काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
त इमेऽवस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ ३३ ॥

आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः संबन्धिनस्तथा ॥ ३४ ॥

एतान्न हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ ३५ ॥

निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का प्रीतिः स्याज्जनार्दन ।
पापमेवाश्रयेदस्मान् हत्वैतानाततायिनः ॥ ३६ ॥

तस्मान्नार्हा वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्वबान्धवान् ।
स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव ॥ ३७ ॥

यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।
कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम् ॥ ३८ ॥

कथं न ज्ञेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ।
कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन ॥ ३९ ॥

कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।
धर्मे नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्मोऽभिभवत्युत ॥ ४० ॥

अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रदुष्यन्ति कुलस्त्रियः ।
स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः ॥ ४१ ॥

संकरो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।
पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः ॥ ४२ ॥

दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकारकैः ।
उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः ॥ ४३ ॥

उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।
नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम ॥ ४४ ॥

अहो बत महत्पापं कर्तुं व्यवसिता वयम् ।
यद्राज्यसुखलोभेन हन्तुं स्वजनमुद्यताः ॥ ४५ ॥

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत् ॥ ४६ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वाऽर्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
विसृज्य सशरं चापं शोकसंविग्नमानसः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
संवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥



अथ द्वितीयोऽध्यायः ।

संजय उवाच—

तं तथा कृपयाऽऽविष्टमश्रुपूर्णाकुलेक्षणम् ।
विषीदन्तमिदं वाक्यमुवाच मधुसूदनः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम् ।
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन ॥ २ ॥

क्लैब्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते ।
क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्त्वोत्तिष्ठ परंतप ॥ ३ ॥

अर्जुन उवाच—

कथं भीष्ममहं संख्ये द्रोणं च मधुसूदन ।
इषुभिः प्रतियोत्स्यामि पूजार्हावरिसूदन ॥ ४ ॥

गुरूनहत्वा हि महानुभावाञ्छ्रेयो भोक्तुं भैक्ष्यमपीह लोके ।
हत्वाऽर्थकामांस्तु गुरूनिहैव भुञ्जीय भोगान्रुधिरप्रदिग्धान् ॥५॥

न चैतद्विद्मः कतरन्नो गरीयो
यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ।
यानेव हत्वा न जिजीविषाम-
स्तेऽवस्थिताः प्रमुखे धार्तराष्ट्राः ॥ ६ ॥

कार्पण्यदोषोपहतस्वभावः
पृच्छामि त्वा धर्मसंमूढचेताः ।
यच्छ्रेयः स्यान्निश्चितं ब्रूहि तन्मे
शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नम् ॥ ७ ॥

न हि प्रपश्यामि ममापनुद्या-
द्यच्छोकमुच्छोषणमिन्द्रियाणाम् ।
अवाप्य भूमावसपत्नमृद्धं
राज्यं सुराणामपि चाधिपत्यम्　　॥ ८ ॥

संजय उवाच–

एवमुक्त्वा हृषीकेशं गुडाकेशः परंतपः ।
न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह ॥ ९ ॥
तमुवाच हृषीकेशः प्रहसन्निव भारत ।
सेनयोरुभयोर्मध्ये विषीदन्तमिदं वचः　　॥ १० ॥

श्रीभगवानुवाच–

1 'दृष्टा तु पाण्डवानीकम्' (I, 2) इत्यारभ्य 'न योत्स्य इति गोविन्दमुक्त्वा तूष्णीं बभूव ह' (II, 9) इत्येतदन्तः **प्राणिनां शोकमोहादिसंसारबीजदोषोद्भवकारणप्रदर्शनार्थत्वेन** व्याख्येयो ग्रन्थः । तथाहि–

(a) अर्जुनेन राज्यगुरुपुत्रमित्रसुहृत्स्वजनसबन्धिबान्धवेष्वहमेषा ममैत इत्येवप्रत्ययनिमित्तस्नेहविच्छेदादिनिमित्तावात्मन· शोकमोहौ प्रदर्शितौ ' कथ भीष्ममह सख्ये' (II 4) इत्यादिना । शोकमोहाभ्या ह्यभिभूतविवेकविज्ञान स्वत एव क्षत्रधर्मे युद्धे प्रवृत्तोऽपि तस्माद्युद्धादुपरराम । परधर्म च भिक्षाजीवनादिक कर्तु प्रववृते ।

(b) तथा च सर्वप्राणिना शोकमोहादिदोषाविष्टचेतसा स्वभावत एव स्वधर्मपरित्याग. प्रतिषिद्धसेवा च स्यात् । स्वधर्मे प्रवृत्तानामपि तेषा वाङ्मन.-कायादीना प्रवृत्ति· फलाभिसधिपूर्विकैव साहकारा च भवति । तत्रैव सति धर्माधर्मोपचयादिष्टानिष्टजन्मसुखदुःखसप्राप्तिलक्षण ससारोऽनुपरतो भवतीत्यत ससारबीजभूतौ शोकमोहौ ।

(c) **तयोश्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञानान्नान्यतो निवृत्तिरिति** तदुपदिदिक्षुः सर्वलोकानुग्रहार्थमर्जुन निमित्तीकृत्याह भगवान्वासुदेवः– अशोच्यानित्यादि (II. 2)।

---

1 Interpretation of Bha. Gī I 2–II. 9 Causes of transmigration of the soul.

(a) Arjuna's case
(b) Its general application
(c) The Lord's answer.

2 तत्र केचिदाहु -**सर्वकर्मसन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठामात्रादेव केवलात्कैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तर्ह्यग्निहोत्रादिश्रौतस्मार्तकर्मसहिताज्ज्ञानात्कैवल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति।**

(a) ज्ञापक चाहुरस्यार्थस्य–'अथ चेत्त्वमिम धर्म्यं सग्राम न करिष्यसि' (II 33) 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (II. 47) 'कुरु कर्मैव तस्मात्त्वम्' (IV 15) इत्यादि।

(b) हिंसादियुक्तत्वाद्वैदिक कर्माधर्मायेतीयमप्याशङ्का न कार्या, कथ, क्षात्र कर्म युद्धलक्षण गुरुभ्रातृपुत्रादिहिंसालक्षणमत्यन्तक्रूरमपि स्वधर्म इति कृत्वा नाधर्माय, तदकरणे च 'ततः स्वधर्म कीर्ति च हित्वा पापमवाप्स्यसि' (II 33) इति ब्रुवता यावज्जीवादिश्रुतिचोदिताना पश्वादिहिंसालक्षणाना च कर्मणा प्रागेव नाधर्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्त भवतीति।

3 तदसत्,

I **ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्विभागवचनाद्बुद्धिद्वयाश्रययोः।**

(a) अशोच्यानित्यादिना (II 11) भगवता यावत् 'स्वधर्ममपि चावेक्ष्य' (II, 31) इत्येतदन्तेन ग्रन्थेन यत्परमार्थात्मतत्त्वनिरूपण कृतं तत्साख्य तद्विषया बुद्धिरात्मनो जन्मादिषड्विक्रियाभावादकर्तात्मेति प्रकरणार्थनिरूपणाद्या जायते सा साख्यबुद्धि· सा येषा ज्ञानिनामुचिता भवति ते साख्या। **एतस्या बुद्धेर्जन्मन प्रागात्मनो** देहादिव्यतिरिक्तत्वकतृत्वभोक्तृत्वाद्यपेक्षो धर्माधर्मविवेकपूर्वको मोक्षसाधनानुष्ठाननिरूपणलक्षणो योग, तद्विषया बुद्धिर्योगबुद्धि। सा येषा कर्मिणामुचिता भवति ते योगिन।

---

2 A Predecessor of Śankara Combination of Jñāna and certain Karmans is the means to Moksa

Its evidence ·—

(a) Gītā

(b) Vaidika actions as a help

3 Śankara's Refutation

I The two standpoints of Jnāna and Karman are mentioned in the Gītā *as applicable to two distinct cases* (*vibhāga*):—

(a) The Samkhya and Yoga The latter *precedes* the former

(b) तथा च भगवता विभक्ते द्वे बुद्धी निर्दिष्टे—'एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धि-र्योगे त्विमा शृणु' (II. 39) इति । तयोश्च साख्यबुद्ध्याश्रया ज्ञानयोगेन निष्ठा साख्याना **विभक्तां** वक्ष्यति—'पुरा वेदात्मना मया प्रोक्ता' (III 3) इति । तथा च योगबुद्ध्याश्रया कर्मयोगेन निष्ठा **विभक्तां** वक्ष्यति—'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III 3) इति । एव साख्यबुद्धि योगबुद्धि चाश्रित्य द्वे निष्ठे **विभक्ते** भगवतैवोक्ते ज्ञानकर्मणो कर्तृत्वाकर्तृत्वैकत्वानेकत्वबुद्ध्याश्रययोरेकपुरुषाश्रय-त्वासभव पश्यता ।

(c) यथैतद्विभागवचन तथैव दर्शित शातपथीये ब्राह्मणे—'एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणा प्रव्रजन्ति' इति सर्वकर्मसन्यास विधाय तच्छेषेण—'किं प्रजया करिष्यामो येषा नोऽयमात्माय लोक' (Br Upa IV 4. 22) इति । तत्रैव च—"प्राग्दारपरिग्रहात्पुरुष आत्मा प्राकृतो धर्मजिज्ञासोत्तरकाल लोकत्रयसाधन पुत्र द्विप्रकार च वित्त मानुष दैव च, तत्र मानुष वित्त कर्मरूप पितृलोकप्राप्तिसाधन विद्या च, दैव वित्त देवलोकप्राप्तिसाधन **सोऽकामयत**" इत्यविद्याकामवत एव सर्वाणि कर्माणि श्रौतादीनि दर्शितानि । "तेभ्यो व्युत्थाय प्रव्रजन्ति" इति व्युत्थानमात्मानमेव लोकमिच्छतोऽकामस्य विहितम् । **तदेतद्वि-भागवचनमनुपपन्नं स्याद्यदि श्रौतकर्मज्ञानयोः समुच्चयोऽभिप्रेत स्याद्भगवत** ।

II (a) न चार्जुनस्य प्रश्न उपपन्नो भवति 'ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते' (III 1) इत्यादि । एकपुरुषानुष्ठेयत्वासभव बुद्धिकर्मणोर्भगवता पूर्वमनुक्त कथमर्जुनोऽश्रुत बुद्धेश्च कर्मणो **ज्यायस्त्वं** भगवत्यध्यारोपयेन्मृषैव ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धि-रिति (III 1) ।

(b) किं च यदि बुद्धिकर्मणो सर्वेषां समुच्चय उक्त. स्यादर्जुनस्यापि स उक्त एवेति—'यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्' (V 1) इति कथमन्यतर-विषय एव प्रश्न स्यात् । न हि पित्तप्रशमार्थिनो वैद्येन मधुर शीत च भोक्तव्य-मित्युपदिष्टे तयोरन्यतरत्पित्तप्रशमनकारण ब्रूहीति प्रश्नो भवति ।

(b) The statement of the Lord also distinguishes between the two

(c) Authority of the Śruti.

II Arjuna's Queries also go against *jñānakarma-samuccaya* —

(a) Arjuna's query in Bha Gī. III. 1 takes granted the superiority of Renunciation to Action

(b) Arjuna's query in Bha Gī V 1 shows that the two are not to be combined

(c) अथार्जुनस्य भगवदुक्तवचनार्थविवेकानवधारणनिमित्त प्रश्न कल्प्येत, तथापि भगवता प्रश्नानुरूप प्रतिवचन देय, मया बुद्धिकर्मणो समुच्चय उक्त किमर्थमित्थ त्व भ्रान्तोऽसीति । न तु पुन प्रतिवचनमननुरूप पृष्टादन्यदेव द्वे निष्ठे मया पुरा प्रोक्ते (III 3) इति वक्तु युक्तम् ।

(d) नापि स्मार्तेनैव कर्मणा बुद्धे समुच्चयेऽभिप्रेते विभागवचनादि सर्व-मुपपन्नम् ।

किच क्षत्रियस्य युद्ध स्मार्त कर्म स्वधर्म इति जानतस्तत्कि **कर्मणि घोरे** मा नियोजयसि (III 1) इत्युपालम्भोऽनुपपन्नस्तस्माद्गीताशास्त्र ईषन्मात्रेणापि श्रौतेन स्मार्तेन वा कर्मणात्मज्ञानस्य समुच्चयो न केनचिद् दर्शयितु शक्य ।

III (a) यस्य त्वज्ञानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यज्ञेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्न परमार्थतत्त्वविषयमेकमेवेद सर्व ब्रह्माकर्तृ चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि **लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्त-थैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समु-च्चयः स्यात् ।**

(b) यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टित **न ज्ञानेन समुच्चीयते पुरु-षार्थसिद्धये** तद्वत्तत्फलाभिसध्यहकाराभावस्य तुल्यत्वाद्विदुष । तत्त्वविन्तु नाह करोमीति मन्यते न च तत्फलमभिसधत्ते ।

(c) यथा च स्वर्गादिकामार्थिनोऽग्निहोत्रादिकामसाधनानुष्ठानायाहिताग्ने काम्य एवाग्निहोत्रादौ प्रवृत्तस्य सामि कृते विनष्टेऽपि कामे तदेवाग्निहोत्राद्यनु-तिष्ठतोऽपि न तत्काम्यमग्निहोत्रादि भवति ।

(c) The Lord's answer (in Bha Gī III. 3) also says that *two* standpoints have been described by Him in the second Adhyāya

(d) Bha. Gī III 1 shows that in Yoga the Śrauta *karmāni* also are to be performed And this finally proves that the Renunciation of the Gītā is not combined with the *smārtā karmāni* at all

III The Actions done by a Brahmajñānin are no help to him in the achievement of his goal.—

(a) Such actions are only semblance of actions.

(b) Such actions are like the Ksatriya's duties done by Krsna

(c) They are like the niskāma agnihotra rite

(d) तथा च दर्शयति भगवान् 'कुर्वन्नपि' (V 7) 'न करोति न लिप्यते' (XIII 31) इति तत्र तत्र ।

IV यच्च 'पूर्वै. पूर्वतर कृतम्' (IV. 15) कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादय.' (III. 20) इति तत्तु प्रविभज्य विज्ञेयम् ।

(a) तत्कथम्, यदि तावत्पूर्वे जनकादयस्तत्त्वविदोऽपि प्रवृत्तकर्माण' स्युस्ते लोकसंग्रहार्थं 'गुणा गुणेषु वर्तन्त (III 28) इति ज्ञानेनैव संसिद्धिमास्थिता, कर्मसन्यासे प्राप्तेऽपि कर्मणा सहैव संसिद्धिमास्थिता न कर्मसन्यासं कृतवन्त इत्येषोऽर्थ । अथ न ते तत्त्वविद:, ईश्वरसमर्पितेन कर्मणा साधनभूतेन संसिद्धि सत्त्वशुद्धि ज्ञानोत्पत्तिलक्षणा वा संसिद्धिमास्थिता जनकादय इति व्याख्येयम् ।

(b) एतमेवार्थं वक्ष्यति भगवान्सत्त्वशुद्धये कर्म कुर्वन्तीति (Ct V. 11)। 'स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धि विन्दति मानव' ' (XVIII 46) इत्युक्त्वा सिद्धि प्राप्तस्य च पुनर्ज्ञाननिष्ठा वक्ष्यति 'सिद्धि प्राप्तो यथा ब्रह्म' (XVIII 50) इत्यादिना ।

तस्माद्गीतासु केवलादेव तत्त्वज्ञानान्मोक्षप्राप्तिर्न कर्मसमुच्चितादिति निश्चितोऽर्थः । यथा चायमर्थस्तथा प्रकरणशो विभज्य तत्र तत्र दर्शयिष्याम ।

तत्रैव धर्मसमूढचेतसो महति शोकसागरे निमग्नस्यार्जुनस्यान्यत्रात्मज्ञानादुद्धरणमपश्यन्भगवान्वासुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिषुरात्मज्ञानायावतारयन्नाह—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ११ ॥

अशोच्यानित्यादि । न शोच्या अशोच्या भीष्मद्रोणादय' **सद्वृत्तत्वात्परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्**, तानशोच्यानन्वशोचोऽनुशोचितवानसि ते म्रियन्ते मन्निमित्तमह तैर्विनाभूत' किं करिष्यामि राज्यसुखादिनेति । त्व प्रज्ञावता बुद्धिमता वादांश्च वचनानि च भाषसे । तेदतन्मौढ्य पाण्डित्य च विरुद्धमात्मनि दर्शयस्युन्मत्त इवेत्यभिप्राय' । यस्माद्गतासून्गतप्राणान्मृतानगतासूनगतप्राणाञ्जीवतश्च नानुशोचन्ति पण्डिता आत्मज्ञाः पण्डात्मविषया बुद्धिर्येषा ते हि पण्डिता. 'पाण्डित्य निर्विद्य'

(d) Bha. Gī. IV 20, 41, V. 7–10, etc. support this view.

IV A double Interpretation of verses like Bha Gī. IV 15, III. 20:—

(a) If Janaka was a Brahmajñānin and if he was not a Brahmajñānin.

(b) Texts in support of this Interpretation

(Br Upa III 5 1) इति श्रुते । परमार्थतस्तु नित्यानशोच्याननुशोचस्यतो मूढोऽसीत्यभिप्राय ॥ ११ ॥

कुतस्तेऽशोच्या । यतो नित्या । कथम्—

न त्वेवाहं जातु नाऽऽसं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।
न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ १२ ॥

न त्वेव जातु कदाचिदह नास कि त्वासमेवातीतेषु देहोत्पत्तिविनाशेषु नित्य एवाहमासमित्यभिप्राय' । तथा न त्व नासी कि त्वासीरेव । तथा नेमे जनाधिपा नासन् कित्वासन्नेव । तथा न चैव न भविष्याम', किं तु भविष्याम एव सर्वे वयम"**तोऽ"स्माद्देहविनाशात्परमु**त्तरकालेऽपि त्रिष्वपि कालेषु नित्या आत्मस्वरूपेणेत्यर्थ । **देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनं नात्मभेदाभिप्रायेण ॥ १२ ॥**

तत्र कथमिव नित्य आत्मेति दृष्टान्तमाह—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।
तथा देहान्तरप्राप्तिर्धीरस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥

देहिन इति । देहोऽस्यास्तीति देही तस्य देहिनो देहवदात्मनोऽस्मिन्वर्तमाने देहे यथा येन प्रकारेण कौमार कुमारभावो बाल्यावस्था यौवन यूनो भावो मध्यमावस्था जरा वयोहानिर्जीर्णावस्थेत्येतास्तिस्रोऽवस्था अन्योन्यविलक्षणास्तासां प्रथमावस्थानाशे न नाशो (आत्मन') द्वितीयावस्थोपजनने नोपजननमात्मन' कि तर्ह्यविक्रियस्यैव द्वितीयतृतीयावस्थाप्राप्तिरात्मनो दृष्टा यथा तथा तद्वदेव देहादन्यो [देहो] देहान्तर तस्य प्राप्तिर्देहान्तरप्राप्तिरविक्रियस्यैवात्मन इत्यर्थ । धीरो धीमास्तत्रैव सति न मुह्यति न मोहमापद्यते ॥ १३ ॥

यद्यप्यात्मविनाशनिमित्तो मोहो न सभवति नित्य आत्मेति विजानतस्तथापि शीतोष्णसुखदु खप्राप्तिनिमित्तो मोहो लौकिको दृश्यते सुखवियोगनिमित्तो दु खसयोगनिमित्तश्च शोक इत्येतदर्जुनस्य वचनमाशङ्क्याह—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।
आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ १४ ॥

मात्रास्पर्शा इति । **"मात्रा" आभिर्मीयन्ते** शब्दादय **इति श्रोत्रादीनीन्द्रियाणि, मात्राणां** " स्पर्शा " शब्दादिभि **संयोगा**स्ते शीतोष्णसुखदु'खदा' शीतमुष्ण सुखं दु ख च प्रयच्छन्तीति । अथवा स्पृश्यन्त इति स्पर्शा विषयाः शब्दादय', **मात्राश्च स्पर्शाश्च** शीतोष्णसुखदु खदा शीतं कदाचित्सुखं कदाचिद्दु ख; तथोष्णमप्यनियतरूप, सुखदु खे पुनर्नियतरूपे यतो न व्यभिचरतोऽतस्ताभ्यां पृथक्शीतोष्णयोर्ग्रहणम् । यस्मात्ते मात्रास्पर्शादय आगमापायिन आगमापायशीलास्तस्मादनित्या अतस्ताञ्छीतोष्णादींस्तितिक्षस्व प्रसहस्व तेषु हर्षं विषादं च मा कार्षीरित्यर्थ ॥ १४ ॥

शीतोष्णादीन्सहतः किं स्यादिति शृणु—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषर्षभ ।
समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ १५ ॥

य हीति । य हि पुरुष समदु·खसुख समे दु·खसुखे यस्य त समदु·खसुख सुखदु·खप्राप्तौ हर्षविषादरहितं धीर धीमन्त न व्यथयन्ति न चालयन्ति नित्यात्मदर्शनादेते यथोक्ताः शीतोष्णादय· स नित्यात्मदर्शननिष्ठो द्वन्द्वसहिष्णुरमृतत्वायामृतभावाय **मोक्षाय** कल्पते समर्थो भवति ॥ १५ ॥

इतश्च शोकमोहावकृत्वा शीतोष्णादिसहन युक्त यस्मात्—

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।
उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभि· ॥ १६ ॥

नासत इति । I नासतोऽविद्यमानस्य **शीतोष्णादेः सकारणस्य** न विद्यते नास्ति भावो भवनमस्तिता । न हि शीतोष्णादि सकारण प्रमाणैर्निरूप्यमाण वस्तु सभवति । विकारो हि सः । विकारश्च व्यभिचरति, यथा घटादिसंस्थान· चक्षुषा निरूप्यमाणं मृद्व्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्त्व· सर्वो **विकार·** कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसन् । जन्मप्रध्वसाभ्या प्रागूर्ध्वं चानुपलब्धे । मृदादि**कारणस्य** च तत्कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्त्वम् ।

(a) तदसत्त्वे च सर्वाभावप्रसङ्ग इति चेत् । न, सर्वत्र बुद्धिद्वयोपलब्धे· सद्बुद्धिरसद्बुद्धिरिति । **यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत्सत्, यद्विषया बुद्धिर्व्यभिचरति तदसदिति सदसद्विभागे** बुद्धितन्त्रे स्थिते, सर्वत्र द्वे बुद्धी सर्वैरुपलभ्येते समानाधिकरणेन * नीलोत्पलवत्, सन्घट. सन्पटः सन्हस्तीति । **एव सर्वत्र** । तयोर्बुद्ध्योर्घटादिबुद्धिर्व्यभिचरति । तथा च दर्शितम् । न तु सद्बुद्धि । तस्माद्घटादिबुद्धिविषयोऽस**न्व्यभिचारात्**, न तु सद्बुद्धिविषयोऽव्यभिचारात् ।

I The non-existence of the Cause viz, मृदादि the Earth, etc. Objections answered:-

(a) Denial of the Earth, etc, does not mean the denial of **all** (because it does not affect the existence of *sat* or Atman or Being). Or, 'Being' being the only reality exists even when we deny the existence of the Earth the cause of **घट.**

घटादिबुद्धिविषय·=मृत्तिका, तन्तु, etc. (?)
सद्बुद्धिविषय.=आत्मन् only (?)

---

* POS and ÂSS read समानाधिकरणे न for समानाधिकरणेन ।

(b) घटे विनष्टे घटबुद्धौ व्यभिचरन्त्या सद्बुद्धिरपि व्यभिचरतीति चेत् । न, पटादावपि सद्बुद्धिदर्शनात् ।

(c) **विशेषणविषयैव सा सद्बुद्धिः**, सद्बुद्धिवद्घटबुद्धिरपि घटान्तरे दृश्यत इति चेत् । न, पटादावदर्शनात् ।

(d) सद्बुद्धिरपि नष्टे घटे न दृश्यत इति चेत् । न, विशेष्याभावात् । सद्बुद्धिर्विशेषणविषया सती विशेष्याभावे विशेषणानुपपत्तौ किंविषया स्यात्, नतु पुनः सद्बुद्धेर्विषयाभावात् ।

(e) एकाधिकरणत्वं घटादिविशेष्याभावे न युक्तमिति चेत् । न, इदमुदकमिति मरीच्यादावन्यतराभावेऽपि सामानाधिकरण्यदर्शनात् ।

तस्माद्देहादेर्द्वंद्वस्य च सकारणस्यासतो न विद्यते भाव इति ।

II तथा सतश्चात्मनोऽभावोऽविद्यमानता न विद्यते सर्वत्राव्यभिचारादित्यवोचाम । एवमात्मानात्मनोः सदसतोरुभयोरपि दृष्ट उपलब्धोऽन्तो निर्णयः सत्सदेवासदसदेवेति त्वनयोर्यथोक्तयोस्तत्त्वदर्शिभिः । तदिति सर्वनाम सर्वं च ब्रह्म तस्य नाम तदिति तद्भावस्तत्त्वं ब्रह्मणो याथात्म्यं तद्द्रष्टुं शीलं येषां ते तत्त्वदर्शिनस्तैस्तत्त्वदर्शिभिः । त्वमपि तत्त्वदर्शिनां दृष्टिमाश्रित्य शोकं मोहं च हित्वा शीतोष्णादीनि नियतानियतरूपाणि द्वंद्वानि विकारोऽयमसन्नेव मरीचिजलवन्मिथ्यावभासत इति मनसि निश्चित्य तितिक्षस्वेत्यभिप्रायः ॥ १६ ॥

किं पुनस्तद्यत्**सदेव=सर्वदैवास्तीति** उच्यते–

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।
विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ १७ ॥

अविनाशीति । अविनाशि न विनष्टुं शीलमस्येति । **तुशब्दोऽसतो विशेषणार्थः** ।

(b) Even after the jar is destroyed, 'Being' exists, e g, in 'The piece of cloth is.'

(c) The notion of a घट is not found in the place where we have a पट. (पट, घट, etc are the विशेषणs)

(d) Even when one घट is destroyed, the notion of Being will exist because it will refer to another substratum

(e) The notion of Being will exist even when the घट is destroyed, just as the notion of इदम् will exist even when the notion of उदक in a *mirage* is a non-entity.

II Interpretation of the second and subsequent Pādas of the verse

तद्विद्धि विजानीहि । किं, येन सर्वमिदं जगत्ततं व्याप्तं सदाख्येन ब्रह्मणा साकाशमाकाशेनेव घटादयः । विनाशमदर्शनमभावमव्ययस्य न व्येति, उपचयापचयौ न यातीत्यव्ययं तस्याव्ययस्य । नैतत्सदाख्यं ब्रह्म स्वेन रूपेण व्येति व्यभिचरति निरवयवत्वाद्देहादिवत् । नाप्यात्मीयेनात्मीयाभावाद्यथा देवदत्तो धनहान्या व्येति न त्वेवं ब्रह्म व्येत्यतोऽव्ययस्यास्य ब्रह्मणो विनाशं न कश्चित्कर्तुमर्हति न कश्चिदात्मानं विनाशयितुं शक्नोतीश्वरोऽपि । आत्मा हि ब्रह्म । स्वात्मनि च क्रियाविरोधात् ॥ १७ ॥

किं पुनस्तदसद्यत्स्वात्मसत्तां व्यभिचरतीति । उच्यते—

अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।
अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥ १८ ॥

अन्तवन्त इति ।

(a) अन्तवन्तोऽन्तो विनाशो विद्यते येषां तेऽन्तवन्तो यथा मृगतृष्णिकोदकादौ सद्बुद्धिरनुवृत्ता प्रमाणनिरूपणान्ते विच्छिद्यते स तस्या अन्तस्तथेमे देहाः स्वप्नमायादेहादिवच्चान्तवन्तः ।

(b) नित्यस्य शरीरिणः शरीरवतोऽनाशिनोऽप्रमेयस्यात्मनोऽन्तवन्त इत्युक्ता विवेकिभिरित्यर्थः । नित्यस्यानाशिन इति न पुनरुक्तं नित्यत्वस्य द्विविधत्वाल्लोके नाशस्य च । यथा देहो भस्मीभूतोऽदर्शनं गतो नष्ट उच्यते विद्यमानोऽप्यन्यथा-परिणतो व्याध्यादियुक्तो जातो नष्ट उच्यते । तत्रानाशिनो नित्यस्येति द्विविधेनापि नाशेनासंबन्धोऽस्येत्यर्थः । अन्यथा पृथिव्यादिवदपि नित्यत्वं स्यादात्मनस्तन्मा भूदिति नित्यस्यानाशिन इत्याह ।

(c) अप्रमेयस्य न प्रमेयस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणैरपरिच्छेद्यस्येत्यर्थः ।

(i) नन्वागमेनात्मा परिच्छिद्यते *प्रत्यक्षादिना चेति चेत्, न पूर्वमात्मनः स्वतः सिद्धत्वात् । । सिद्धे ह्यात्मनि प्रमातरि प्रमित्सोः प्रमाणान्वेषणा भवति । न

(a) Meaning of *anta* 'end': 'End' is also illusory.
(b) Meaning of *nitya* and अनाशिन्: Eternal and Changeless
(c) Proof of Atman
  (i) Atman is self-evident.

---

* ASS reads प्रत्यक्षादिना च पूर्वम् । न, आत्मनः । स्वतः सिद्धत्वात् ।, and gives as v. l. our reading.

* POA-प्रत्यक्षादिना च पूर्वम् । न, आत्मनः स्वतः सिद्धत्वात् ।

हि पूर्वमित्थमहमित्यात्**मानमप्रमाय** पश्चात्प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते। **न** ह्यात्मा नाम कस्यचिदप्रसिद्धो भवति ।

(ii) शास्त्र त्वन्त्यं **प्रमाणमतद्धर्माध्यारोपणमात्रनिवर्तकत्वेन** '**प्रमाणत्वमात्मनि प्रतिपद्यते न त्वज्ञातार्थज्ञापकत्वेन** । तथा च श्रुति'—"यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तर " (Br Upa III 4 1) इति

(d) यस्मादेव नित्योऽविक्रियश्चात्मा तस्माद्युध्यस्व युद्धादुपरम मा कार्षारित्यर्थ । **न ह्यत्र युद्धकर्तव्यता विधीयते ।** युद्धे प्रवृत्त एव ह्यसौ शोकमोहप्रतिबद्धस्तूष्णीमास्ते तस्य कर्तव्यप्रतिबन्धापनयनमात्र भगवता क्रियते । **तस्माद्युध्यस्वेत्यनुवादमात्रं न विधि' ॥ १८ ॥**

शोकमोहादिसंसारकारणनिवृत्त्यर्थं गीताशास्त्रं न प्रवर्तकमित्येतस्यार्थस्य साक्षिभूते **ऋचावानिनाय** भगवान् । यत्तु मन्यसे युद्धे भीष्मादयो मया हन्यन्तेऽहमेव तेषा हन्तेत्येषा बुद्धिर्मृषैव ते । कथम्–

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ १९ ॥

य एनमिति । य एन प्रकृत देहिन वेत्ति जानाति हन्तार हननक्रियाया' कर्तार, यश्चैनमन्यो मन्यते हत देहहनने× हतोऽहमिति हननक्रियाया कर्मभूत, तावुभौ न विजानीतो न ज्ञातवन्तावविवेकेनात्मानमहप्रत्ययविषयम् । हन्ताह हतोऽस्म्यहमिति देहहननेनात्मानमहप्रत्ययविषय यौ विजानीतस्तावात्मस्वरूपानभिज्ञावित्यर्थ । यस्मान्नायमात्मा हन्ति न हननक्रियाया कर्ता भवति, न हन्यते न च कर्म भवतीत्यर्थ, अविक्रियत्वात् ॥ १९ ॥

कथमविक्रिय आत्मेति द्वितीयो मन्त्र –

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा(ऽ)भविता वा न भूयः ।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥

न जायते नोत्पद्यते जनिलक्षणा वस्तुविक्रिया नात्मनो विद्यत इत्यर्थ. । न म्रियते वा । वाशब्दश्चार्थे । न म्रियते चेत्यन्त्या विनाशलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते । कदाचिच्छब्द सर्वविक्रियाप्रतिषेधै. सबध्यते न कदाचिज्जायते न कदाचिन्म्रियत इत्येवम् । यस्मादयमात्मा भूत्वा भवनक्रियामनुभूय पश्चादभवि-

---

(ii) The Scripture's function
(d) Conclusion The purpose of (d) is to show that the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action

---

* POA–प्रामाण्यम् for प्रमाणत्वम्
× POA–देहहननेन

ताभाव गन्ता न भूय पुनस्तस्मान्न म्रियते । यो हि भूत्वा न भविता स म्रियत इत्युच्यते लोके । वाशब्दान्नशब्दाच्चायमात्माऽभूत्वा भविता वा* देहवन्न भूयः पुनस्तस्मान्न जायते । यो ह्यभूत्वा भविता स जायत इत्युच्यते नैवमात्मातो न जायते । यस्मादेव तस्मादजो यस्मान्न म्रियते तस्मान्नित्यश्च ।

यद्याप्याद्यन्तयोर्विक्रिययो॰ प्रतिषेधे सर्वा विक्रिया॰ प्रतिषिद्धा भवन्ति तथापि मध्यभाविनीना विक्रियाणा स्वशब्दैरेव तदर्थे॰ प्रतिषेध कर्तव्य इत्यनुक्तानामपि यौवनादिसमस्तविक्रियाणा प्रतिषेधो यथा स्यादित्याह शाश्वत इत्यादिना । शाश्वत इत्यपक्षयलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते शश्वद्भव शाश्वत । नापक्षीयते स्वरूपेण निरवयवत्वात्, निर्गुणत्वाच्च नापि गुणक्षयेणापक्षय॰ । अपक्षयविपरीतापि वृद्धिलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते पुराण इति । यो ह्यवयवागमेनोपचीयते स वर्धतेऽभिनव इति चोच्यते । अय त्वात्मा निरवयवत्वात्पुरापि नव एवेति पुराणो न वर्धत इत्यर्थ॰ । तथा न हन्यते न विपरिणम्यते हन्यमाने विपरिणम्यमानेऽपि शरीरे । हन्तिरत्र विपरिणामार्थो द्रष्टव्योऽपुनरुक्ततायै न विपरिणम्य इत्यर्थः । **अस्मिन्मन्त्रे षड्भावविकारा लौकिकवस्तुविक्रिया आत्मनि प्रतिषिध्यन्ते** । सर्वप्रकारविक्रियारहित आत्मेति वाक्यार्थ । यस्मादेव तस्मादुभौ तौ न विजानीत इति पूर्वेण मन्त्रेणास्य सबन्ध ॥ २० ॥

I य एनं वेत्ति हन्तारमित्यनेन मन्त्रेण हननक्रियाया कर्ता कर्म च न भवतीति प्रतिज्ञाय ‘ न जायते ’ इत्यनेनाविक्रियत्वे हेतुमुक्त्वा प्रतिज्ञानार्थमुपसहरति—

वेदाविनाशिनं नित्यं य एनमजमव्ययम् ।
कथं स पुरुष॰ पार्थ कं घातयति हंति कम् ॥ २१ ॥

वेदाविनाशिनमिति । वेद विजानात्यविनाशिनमन्त्यभावविकाररहित नित्यं विपरिणामरहित यो वेदेति सबन्ध॰ । एनं **पूर्वेण मन्त्रेणोक्त**लक्षणमज जन्मरहितमव्ययमपक्षयरहितं कथ केन प्रकारेण स विद्वान्पुरुषोऽधिकृतो हन्ति हननक्रियां करोति । कथ वा घातयति हन्तार प्रयोजयति । न कथञ्चित्कञ्चिद्धन्ति न कथञ्चित्कञ्चिद्घातयतीत्युभयत्र**आक्षेप** एवार्थ॰ प्रश्नार्थासंभवात् । **हेत्वर्थस्य तुल्यत्वाद्विदुषः सर्वकर्मप्रतिषेध एव प्रकरणार्थोऽभिप्रेतो भगवतः । हन्तेस्त्वाक्षेप उदाहरणार्थत्वेन ।**

II (a) विदुषः क कर्मासभवे हेतुविशेष पश्यन्कर्माण्याक्षिपति भगवान्कथ स पुरुष इति ।

I The soul is above all change. Therefore he does no action. The wise one should renounce all actions. The verse teaches Renunciation of all actions

II (a) The attributes of the soul stated in the verse show that the soul (the wise sage) is *no agent* (अकर्तृ).

* POA–अभूत्वा वा भविता for अभूत्वा भविता वा ।

(b) अत एव भगवान्नारायण **सांख्यान्विदुषोऽविदुषश्च कर्मिण** प्रविभज्य द्वे निष्ठे ग्राहयति—' ज्ञानयोगेन साख्याना कर्मयोगेन योगिनाम् ' इति।

(c) तथा च पुत्रायाह भगवान्व्यास—' द्वाविमावथ पन्थानौ ' इत्यादि।

तथा च क्रियापथश्चैव पुरस्तात्पश्चात्सन्यासश्चेति। एतमेव विभागं पुन पुनर्दर्शयिष्यति भगवान्। अतत्त्वविदहकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते, तत्त्ववित्तु नाह करोमीति। तथा च सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्यास्त इत्यादि।

IV **तत्र केचित्पण्डितंमन्या वदन्ति** जन्मादिषड्भावविक्रियारहितोऽविक्रियोऽकर्तैकोऽहमात्मेति न कस्यचिज्ज्ञानमुत्पद्यते यस्मिन्सति सर्वकर्मसन्यास उपदिश्यते। न, न जायत इत्यादिशास्त्रोपदेशानार्थक्यात्। यथा च शास्त्रोपदेशसामर्थ्याद्धर्मास्तित्वविज्ञान कर्तुश्च देहान्तरसबन्धिज्ञान चोत्पद्यते, तथा शास्त्रात्तस्यैवात्मनोऽविक्रियत्वाकर्तृत्वैकत्वादिविज्ञान कस्मान्नोत्पद्यत इति प्रष्टव्यास्ते।

(a) करणागोचरत्वादिति चेन्न, मनसैवानुद्रष्टव्यमिति श्रुते। शास्त्राचार्योपदेशशमदमादिसस्कृत मन आत्मदर्शने करणम्। तथा च तदधिगमायानुमान आगमे च सति ज्ञान नोत्पद्यत इति साहसमेतत्।

(b) ज्ञानं चोत्पद्यमान तद्विपरीतमज्ञानमवश्यं बाधत इत्यभ्युपगन्तव्यम्। तच्चाज्ञान दर्शित हन्ताऽह हतोऽस्मीत्युभौ तौ न विजानीत इति। अत्र चात्मनो हननक्रियाया कर्तृत्व कर्मत्व हेतुकर्तृत्व चाज्ञानकृत दर्शितम्। तच्च सर्वक्रियास्वपि समान कर्तृत्वादेरविद्याकृतत्वमविक्रियत्वादात्मन। विक्रियावान्हि कर्तात्मन. कर्मभूतमन्य प्रयोजयति कुर्विति।

(b) The साख्यनिष्ठा and the योगनिष्ठा of the Gītā are respectively for the Sage and the Ignorant

(c) The same were taught by Vyāsa to his son

IV It should not be argued that none knows the nature of the Atman or that none knows that he is the अकर्तृ Atman

(a) Though Atman is not perceptible to senses (प्रत्यक्षगोचर), he can be mentally realized with the help of Inference and the Scripture.

(b) This Realization of Atman consists of the idea that 'I am no agent of the act of killing' or, in other words, 'I am no agent of any act whatsoever' (*killing* represents **all** actions)

(c) तदेतदविशेषेण विदुषः सर्वक्रियासु कर्तृत्वं हेतुकर्तृत्वं च प्रतिषेधति भगवान्विदुषः कर्माधिकाराभावप्रदर्शनार्थं वेदाविनाशिनं कथं स पुरुष इत्यादिना । क्व पुनर्विदुषोऽधिकार इत्येतदुक्तं पूर्वमेव ज्ञानयोगेन सांख्यानामिति ॥ **तथा च सर्वकर्मसंन्यासं वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसेत्यादिना ।**

V (a) ननु मनसेति वचनान्न वाचिकानां कायिकानां च संन्यास इति चेन्न, सर्वकर्माणीति विशेषितत्वात् । मानसानामेव सर्वकर्माणामिति चेन्न, **मनोव्यापारपूर्वकत्वाद्वाक्कायव्यापाराणां मनोव्यापाराभावे तदनुपपत्तेः ।**

(b) शास्त्रीयाणां वाक्कायकर्मणां कारणानि मानसानि वर्जयित्वान्यानि **सर्वकर्माणि मनसा संन्यसेदिति** चेन्न, नैव कुर्वन्न कारयन्निति विशेषणात् ।

(c) सर्वकर्मसंन्यासोऽयं भगवतोक्तो मरिष्यतो न जीवत इति चेन्न, **नवद्वारे** पुरे देह्यास्त इतिविशेषणानुपपत्तेः । न हि सर्वकर्मसंन्यासेन मृतस्य तद्देहे आसनं संभवति । अकुर्वतोऽकारयतश्च देहे संन्यस्येति संबन्धो न देह आस्त इति चेन्न, सर्वत्रात्मनोऽविक्रियत्वावधारणात् । आसनक्रियायाश्चाधिकरणापेक्षत्वाच्च संन्यासस्य । संपूर्वस्तु न्यासशब्दस्त्यागार्थो न निक्षेपार्थः । **तस्माद्गीताशास्त्र आत्मज्ञानवतः संन्यास एवाधिकारो न कर्मणीति तत्र तत्रोपरिष्टादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्यामः ॥ २१ ॥**

प्रकृतं तु वक्ष्यामः, तत्राऽत्मनोऽविनाशित्वं प्रतिज्ञातं तत्किमिवेत्युच्यते–

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ॥
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही ॥ २२ ॥

(c) This knowledge will make him give up all actions

V Renunciation of all duties is the religious duty of the wise sage This is the sense of Bha Gī. V 13

(a) Interpretation of सर्व in सर्वकर्माणि–Bha Gī V 13 "सर्व" means mental, vocal and physical actions

(b) 'सर्व' also means all, i e, both the Scriptural and the worldly (शास्त्रीय and लौकिक) actions नैव कुर्वन् etc. refers to both these types of actions

(c) This Renunciation of all Actions is meant for the wise **immediately** on his attainment of **wisdom** (आत्मज्ञान), not when he is about to die

वासांसीति । वासांसि वस्त्राणि जीर्णानि दुर्बलतां गतानि यथा लोके विहाय परित्यज्य नवान्यभिनवानि गृह्णात्युपादत्ते नरः पुरुषोऽपराण्यन्यानि तथा तद्वदेव शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति संगच्छति नवानि देहीत्मा पुरुषवदविक्रिय एवेत्यर्थः ॥ २२ ॥

कस्मादविक्रिय एवेति । आह–

नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि नैनं दहति पावकः ।
न चैनं क्लेदयन्त्यापो न शोषयति मारुतः ॥ २३ ॥

नैनं छिन्दन्तीति । एनं प्रकृतं देहिनं न च्छिन्दन्ति शस्त्राणि निरवयवत्वान्नावयवविभागं कुर्वन्ति शस्त्राण्यस्यादीनि । तथा नैनं दहति पावकोऽग्निरपि न भस्मीकरोति । तथा नैनं क्लेदयन्त्यापः । अपां हि सावयवस्य वस्तुन आर्द्रीभावकरणेनावयवविश्लेषापादने सामर्थ्यं तन्न निरवयव आत्मनि संभवति । तथा स्नेहवद्द्रव्यं स्नेहशोषणेन नाशयति वायुरेनं स्वात्मानं न शोषयति मारुतोऽपि ॥२३॥

यत एव तस्मात्—

अच्छेद्योऽयमदाह्योऽयमक्लेद्योऽशोष्य एव च ।
नित्यः सर्वगतः स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥ २४ ॥

अच्छेद्योऽयमिति । यस्मादन्योन्यनाशहेतूनि भूतान्येनमात्मानं नाशयितुं नोत्सहन्ते तस्मान्नित्यो नित्यत्वात्सर्वगतः सर्वगतत्वात्स्थाणुः स्थाणुरिव स्थिर इत्येतत् । स्थिरत्वादचलोऽयमात्माऽतः सनातनश्चिरंतनो न कारणात्कुतश्चिन्निष्पन्नोऽभिनव इत्यर्थः । नैतेषां श्लोकानां पौनरुक्त्यं चोदनीयम् । यत एकेनैव श्लोकेनात्मनो नित्यत्वमविक्रियत्वं चोक्तं 'जायते म्रियते वा' इत्यादिना । तत्र यदेवात्मविषयं किंचिदुच्यते तदेतस्माच्छ्लोकार्थान्नातिरिच्यते किंचिच्छब्दतः पुनरुक्तं किंचिदर्थत इति । दुर्बोधत्वादात्मवस्तुनः पुनः पुनः प्रसङ्गमापाद्य शब्दान्तरेण तदेव वस्तु निरूपयति भगवान्वासुदेवः कथं नु नाम संसारिणामव्यक्तं तत्त्वं बुद्धिगोचरतामापन्नं सत्संसारनिवृत्तये स्यादिति ॥ २४॥

किञ्च—

अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।
तस्मादेवं विदित्वैनं नानुशोचितुमर्हसि ॥ २५ ॥

अव्यक्तोऽयमिति । **अव्यक्तः सर्वकरणाविषयत्वान्न** व्यज्यत इत्यव्यक्तोऽयमात्मा । अत एवाचिन्त्योऽयम् । यद्धीन्द्रियगोचरं वस्तु तच्चिन्ताविषयत्वमापद्यते अयं त्वात्माऽनिन्द्रियगोचरत्वादचिन्त्यः । अविकार्योऽयम् । यथा क्षीरं दध्यातञ्चनादिना विकारि न तथाऽयमात्मा । निरवयवत्वाच्चाविक्रियः । न हि निरवयवं किंचिद्विक्रियात्मकं दृष्टम् । अविक्रियत्वादविकार्योऽयमात्मोच्यते । तस्मादेवं

यथोक्तप्रकारेणैनमात्मान विदित्वा त्व नानुशोचितुमर्हसि हन्ताऽहमेषा मयेमे हन्यन्त इति ॥ २५ ॥

आत्मनोऽनित्यत्वमभ्युपगम्येदमुच्यते--

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।
तथाऽपि त्वं महाबाहो नैवं शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

अथ चैनमिति। अथ चेत्यभ्युपगमार्थ· । एन प्रकृतमात्मान नित्यजात लोक प्रसिद्धया प्रत्यनेकशरीरोत्पत्ति जातो जात इति मन्यसे । तथा प्रतितद्विनाशं नित्य वा मन्यसे मृतं मृतो मृत इति। तथापि तथाभाविन्यप्यात्मनि त्व महाबाहो नैव शोचितुमर्हसि जन्मवतो जन्म नाशवतो नाशश्चेत्येतावयवश्यभाविनाविति ॥ २६ ॥

तथा च सति--

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ॥
तस्मादपरिहार्येऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

जातस्येति । जातस्य हि लब्धजन्मनो ध्रुवोऽव्यभिचारी मृत्युर्मरण ध्रुव जन्म मृतस्य च तस्मादपरिहार्योऽय जन्ममरणलक्षणोऽर्थस्तस्मिन्नपरिहार्येऽर्थे न त्व शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

कार्यकरणसंघातात्मकान्यपि भूतान्युद्दिश्य शोको न युक्त कर्तु यत·—

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ॥
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

अव्यक्तादीनीति । अव्यक्तादीन्यव्यक्तमदर्शनमनुपलब्धिरादिर्येषां भूतानां पुत्र-मित्रादिकार्यकरणसघातात्मकाना तान्यव्यक्तादीनि भूतानि प्रागुत्पत्ते· । उत्पन्नानि च प्राङमरणाद्व्यक्तमध्यानि । अव्यक्तनिधनान्येव पुनरव्यक्तमदर्शन निधन मरण येषां तान्यव्यक्तनिधनानि। मरणादूर्ध्वमप्यव्यक्ततामेव प्रतिपद्यन्त इत्यर्थ· । तथा चोक्तम्—

"अदर्शनादापतित पुनश्चादर्शन गत ।
नासौ तव न तस्य त्व वृथा का परिदेवना" ॥ इति । (MBh XI 2 13) तत्र का परिदेवना को वा प्रलापोऽदृष्टदृष्टप्रनष्टभ्रान्तिभूतेषु भूतेष्वित्यर्थ· ॥ २८ ॥

दुर्विज्ञेयोऽयं प्रकृत आत्मा किं त्वामेवैकमुपालभे साधारणे भ्रान्तिनिमित्ते । कथ दुर्विज्ञेयोऽयमात्मेति । आह—

आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति तथैव चान्यः ।
आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति श्रुत्वाऽप्येनं वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

आश्चर्यवदिति । आश्चर्यवदाश्चर्यमदृष्टमद्भूतमकस्माद्दृश्यमान तेन तुल्यमाश्चर्यवदाश्चर्यमिवैनमात्मान पश्यति कश्चित् । आश्चर्यवदेन वदति तथैव चान्य॰ । आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति । श्रुत्वा दृष्ट्वोक्त्वाऽप्येन वेद न चैव कश्चित् ॥ **अथवा** योऽयमात्मान पश्यति स आश्चर्यतुल्यो यो वदति यश्च शृणोति सोऽनेकसहस्रेषु कश्चिदेव भवति ॥ **अतो दुर्बोध आत्मेत्यभिप्राय.** ॥२९॥

अथेदानी **प्रकरणार्थमुपसंहरन्**ब्रूते—

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ।
तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

देहीति ॥ सर्वस्य प्राणिजातस्य देहे वध्यमानेऽप्यय देही न वध्यो यस्मात्तस्माद्**भीष्मादीनि सर्वाणि** भूतान्युद्दिश्य न त्व शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

इह परमार्थतत्त्वापेक्षाया शोको मोहो वा न सभवतीत्युक्त, न केवल परमात्मतत्त्वापेक्षायामेव कि तु—

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।
धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ ३१ ॥

स्वधर्ममिति । स्वधर्ममपि स्वो धर्म॰ क्षत्रियस्य युद्ध तमप्यवेक्ष्य त्व न विकम्पितु प्रचलितु नार्हसि स्वाभाविकाद्धर्मादात्मस्वाभाव्यादित्यभिप्राय. । तच्च युद्ध पृथिवीजयद्वारेण धर्मार्थं प्रजारक्षणार्थं चेति धर्मादनपेत पर धर्म्यं तस्याद्धर्म्याद्युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते हि यस्मात् ॥ ३१ ॥

कुतश्च तद्युद्ध कर्तव्यमिति । उच्यते—

यदृच्छया चोपपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।
सुखिनः क्षत्रियाः पार्थ लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥ ३२ ॥

यदृच्छयेति । यदृच्छया चाप्रार्थितयोपपन्नमागत स्वर्गद्वारमपावृतमुद्घाटितं ये तदीदृश युद्ध लभन्ते क्षत्रिया हे पार्थ किं न सुखिनस्ते ॥ ३२ ॥

एव कर्तव्यताप्राप्तमपि—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।
ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

अथ चेत्त्वमिम धर्म्यं धर्मादनपेत सग्राम युद्ध न करिष्यसि चेत्ततस्तदकरणात्स्वधर्म कीर्तिं च महादेवादिसमागमनिमित्ता हित्वा केवलं पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

न केवल स्वधर्मकीर्तिपरित्यागः—

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ ३४ ॥

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति ते तवान्यया दीर्घकालाम् । धर्मात्मा शूर इत्येवमादिभिर्गुणैः संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते । संभावितस्य चाकीर्तेर्वरं मरणमित्यर्थः ॥ ३४ ॥

किंच—

भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥ ३५ ॥

भयादिति । भयात्कर्णादिभ्यो रणाद्युद्धादुपरतं निवृत्तं मंस्यन्ते चिन्तयिष्यन्ति न कृपयेति त्वां महारथा दुर्योधनप्रभृतयः । येषां च त्वं **दुर्योधनादीनां** बहुमतो बहुभिर्गुणैर्युक्त इत्येवं बहुमतो भूत्वा पुनर्यास्यसि लाघवं लघुभावम् ॥ ३५ ॥

किंच—

अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः ।
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥ ३६ ॥

अवाच्यवादानिति । अवाच्यवादानवक्तव्यवादांश्च बहूननेकप्रकारान्वदिष्यन्ति तवाहिता शत्रवो निन्दन्तः कुत्सयन्तस्तव त्वदीयं सामर्थ्यं निवातकवचादियुद्धनिमित्तम् । तस्मात्ततो निन्दाप्राप्तेर्दुःखाद्दुःखतरं नु किम् । ततः कष्टतरं दुःखं नास्तीत्यर्थः ॥ ३६ ॥

युद्धे पुनः क्रियमाणे कर्णादिभिः—

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।
तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ ३७ ॥

हतो वेति । हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं हतः सन्स्वर्गं प्राप्स्यसि जित्वा वा कर्णादीन्शूरान्भोक्ष्यसे महीम् । **उभयथाऽपि तव लाभ एवेत्याभिप्रायः** । यत एवं तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयो **जेष्यामि शत्रून्मरिष्यामि वेति निश्चयं** कृत्वेत्यर्थः ॥ ३७ ॥

तत्र **युद्धं स्वधर्म इत्येवं युध्यमानस्योपदेशमिमं शृणु—**

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ ३८ ॥

सुखदुःखे इति । सुखदुःखे समे तुल्ये कृत्वा रागद्वेषावकृत्वेत्येतत् । तथा

लाभालाभौ जयाजयौ च समौ कृत्वा ततो युद्धाय युज्यस्व घटस्व । नैव युद्धं कुर्वन्पापमवाप्स्यसीत्येष उपदेश. **प्रासङ्गिकः** ॥ ३८ ॥

शोकमोहापनयनाय लौकिको न्याय स्वधर्ममपि चावेक्ष्येत्याद्यै· श्लोकैरुक्तो न तु तात्पर्येण । **परमार्थदर्शनं त्विह प्रकृतं** तच्चोक्तमुपसंह्रियत एषा तेऽभिहितेति शास्त्रविषयविभागप्रदर्शनाय । इह हि दर्शिते पुन· शास्त्रविषयविभाग उपरिष्टाज्ज्ञानयोगेन साख्याना कर्मयोगेन योगिनामिति निष्ठाद्वयविषय शास्त्र सुख प्रवर्तिष्यते श्रोतारश्च विषयविभागेन सुख ग्रहीष्यन्तीत्यत आह—

एषा तेऽभिहिता सांख्ये बुद्धियोगे त्विमां शृणु ।
बुद्ध्या युक्तो यया पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

एषा त इति । एषा ते तुभ्यमभिहितोक्ता **सांख्ये परमार्थवस्तुविवेकविषये बुद्धिर्ज्ञान साक्षा**च्छोकमोहादिससारहेतुदोषनिवृत्तिकारणम् । योगे तु **तत्प्राप्त्युपाये** नि·सङ्गतया द्वद्वप्रहाणपूर्वकमीश्वराराधनार्थे कर्मयोगे कर्मानुष्ठाने **समाधियोगे** चेमामनन्तरमेवोच्यमाना बुद्धि शृणु । ता बुद्धिं **स्तौति प्ररोचनार्थं** बुद्ध्या यया योगविषयया युक्तो हे पार्थ कर्मबन्ध कर्मैव धर्माधर्माख्यो बन्ध कर्मबन्धस्त प्रहास्यसीश्वरप्रसादानिमित्त**ज्ञानप्राप्ते**रित्यभिप्राय· ॥ ३९ ॥

किंचान्यत्—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

नेहाभीति । नेह मोक्षमार्गे कर्मयोगेऽभिक्रमनाशोऽभिक्रमणमभिक्रम· प्रारम्भस्तस्य नाशो नास्ति । यथा **कृष्यादे**र्योगविषये प्रारम्भस्य नानैकान्तिकफलत्वमित्यर्थः । किंच नापि **चिकित्सावत्प्रत्यवायो** विद्यते । किंतु* स्वल्पम**प्यस्ययोगधर्म**स्यानुष्ठित त्रायते रक्षति महत. समारभयाज्जन्ममरणादिलक्षणात् ॥ ४० ॥

येयं सांख्ये बुद्धिरुक्ता योगे च वक्ष्यमाणलक्षणा सा—

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।
बहुशाखा ह्यनन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ ४१ ॥

व्यवसायेति । व्यवसायात्मिका **निश्चयस्वभावैकैव** बुद्धिरितरविपरीतबुद्धिशाखाभेदस्य बाधिका **सम्यक्प्रमाणजनितत्वादिह श्रेयोमार्गे हे** कुरुनन्दन । या· पुनरितरा बुद्धयो यासा शाखाभेदप्रचारवशादनन्तोऽपारोऽनुपरत ससारो नित्यप्रततो

---

* ASS reads किं तु भवति and gives as v l. किं ते भवति ॥ किं तु स्वल्प . We have adopted किंन्तु स्वल्पम्. . ..

विस्तीर्णो भवति, प्रमाणजनितविवेकबुद्धिनिमित्तवशाच्चोपरतास्वनन्तभेदबुद्धिषु **संसारोऽ**प्युपरमते । ता बुद्धयो बहुशाखा बह्व्य शाखा यासा ता बहुशाखा **बहुभेदा इत्येतत्।** प्रतिशाखाभेदेन ह्यनन्ताश्च बुद्धय· केषामव्यवसायिना **प्रमाणजनितविवेकबुद्धिरहितानामित्यर्थः ॥ ४१ ॥**

येषा व्यवसायात्मिका बुद्धिर्नास्ति ते—

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपश्चितः ।
वेदवादरता· पार्थ नान्यदस्तीतिवादिनः ॥ ४२ ॥

यामिति । यामिमा वक्ष्यमाणा पुष्पिता पुष्पितवृक्ष इव शोभमाना श्रूयमाणरमणीया वाच वाक्यलक्षणा प्रवदन्ति । केऽविपश्चितोऽल्पमेधसोऽविवेकिन इत्यर्थ । वेदवादरता बह्वर्थवादफलसाधनप्रकाशकेषु वेदवाक्येषु रता हे पार्थ नान्यत्स्वर्गप्राप्त्यादिफलसाधनेभ्यः **कर्मभ्योऽ**स्तीत्येववादिनो वदनशीला ॥ ४२ ॥

ते च—

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।
क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥ ४३ ॥

कामात्मान इति । कामात्मान· कामस्वभावा· कामपरा इत्यर्थः। स्वर्गपरा. स्वर्ग· पर पुरुषार्थो येषा ते स्वर्गपरा स्वर्गप्रधाना जन्मकर्मफलप्रदा कर्मण फल कर्मफल जन्मैव कर्मफल जन्मकर्मफल तत्प्रददातीति जन्मकर्मफलप्रदा ता वाच प्रवदन्तत्यनुषज्यते । क्रियाविशेषबहुला क्रियाणा विशेषाः क्रियाविशेषास्ते बहुला यस्या वाचि ता स्वर्गपशुपुत्राद्यर्था यया वाचा बाहुल्येन प्रकाश्यन्ते। भोगैश्वर्यगति प्रति भोगश्चैश्वर्य च भोगैश्वर्ये तयोर्गति प्राप्तिर्भोगैश्वर्यगतिस्ता प्रति साधनभूता ये क्रियाविशेषास्तद्बहुला ता वाच प्रवदन्तो मूढा ससारे परिवर्तन्त इत्यभिप्राय· ॥ ४३ ॥

तेषा च—

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयाऽपहृतचेतसाम् ।
व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न विधीयते ॥ ४४ ॥

भोगेति । भोगैश्वर्यप्रसक्ताना भोग· कर्तव्यमैश्वर्य चेति भोगैश्वर्ययोरेव प्रणयवता तदात्मभूताना तया क्रियाविशेषबहुलया वाचाऽपहृतचेतसामाच्छादितविवेकप्रज्ञाना व्यवसायात्मिका **सांख्ये योगे वा बुद्धि** समाधौ समाधीयतेऽस्मिन्पुरुषोपभोगाय सर्वमिति **समाधिरन्तःकरणं** बुद्धिरस्मिन्समाधौ न विधीयते न **भवतीत्यर्थः ॥४४॥**

य एव विवेकबुद्धिरहितास्तेषा **कामात्मनाम्—**

त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।
निर्द्वंद्वो नित्यसत्त्वस्थो निर्योगक्षेम आत्मवान् ॥ ४५ ॥

त्रैगुण्येति। त्रैगुण्यविषयास्त्रैगुण्य ससारो विषय. प्रकाशयितव्यो येषा ते वेदा-स्त्रैगुण्यविषयास्त्व तु निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन निष्कामो भवेत्यर्थ'। निर्द्वंद्व सुखदु खहेतू सप्रतिपक्षौ* पदार्थौ द्वद्वशब्दवाच्यौ ततो निर्गतो निर्द्वंद्वो भव। त्व नित्यसत्त्वस्थ' सदा सत्त्वगुणाश्रितो भव। तथा निर्योगक्षेमोऽनुपात्तस्योपादान योग उपात्तस्य रक्षण क्षेम', **योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयसि प्रवृत्तिर्दुष्करे**त्यतो निर्योगक्षेमो भव। आत्मवान-प्रमत्तश्च भव। एष **तवो**पदेशः स्वधर्ममनुतिष्ठत ॥ ४५ ॥

सर्वेषु वेदोक्तेषु कर्मसु यान्यनन्तानि फलानि तानि नापेक्ष्यन्ते **चेत्किमर्थं तानीश्वरायेत्यनुष्ठीयन्त** इति, उच्यते शृणु—

यावानर्थ उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।
तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

यावानिति। यथा लोके कूपतडागाद्यनेकस्मिन्नुदपाने परिच्छिन्नोदके यावान्या-वत्परिमाणः स्नानपानादिरर्थ' फल प्रयोजन स सर्वोऽर्थ. सर्वत' **संप्लुतोदके** तावा-नेव संपद्यते **तत्रान्तर्भवतीत्यर्थः**। एवं तावास्तावत्परिमाण एव सपद्यते सर्वेषु वेदेषु वेदोक्तेषु कर्मसु योऽर्थो यत्**कर्मफलं**×। सोऽर्थो **ब्राह्मणस्य संन्यासिनः पर-मार्थतत्त्वं विजानतो योऽर्थो विज्ञानफलं** सर्वत' सप्लुतोदकस्थानीय तस्मिस्ता-वानेव **संपद्यते तत्रैवान्तर्भवतीत्यर्थ** । सर्व तदभिसमेति यत्किञ्च प्रजा' साधु कुर्वन्ति यस्तद्वेद यत्स वेदेति श्रुत' (Chā Upa IV 1 4)। 'सर्व कर्माखिलम्' इति च (Bha Gī IV, 33) वक्ष्यति॥ **तस्मात्प्राग्ज्ञाननिष्ठाधिकारप्राप्ते कर्मण्यधिकृतेन कूपतडागाद्यर्थस्थानीयमपि कर्म कर्तव्यम्** ॥ ४६ ॥

तव च—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

कर्मणीति। **कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठायां ते तव**। तत्र च कर्म कुर्वतो मा फलेष्वधिकारोऽस्तु कर्मफलतृष्णा मा भूत्कदाचन कस्याचिदप्यवस्थाया-मित्यर्थ'। यदा कर्मफले तृष्णा ते स्यात्तदा कर्मफलप्राप्तेर्हेतुः स्या., एव मा कर्म-फलहेतुर्भू। यदा हि कर्मफलतृष्णाप्रयुक्तः कर्मणि प्रवर्तते तदा कर्मफलस्यैव **जन्मनो** हेतुर्भवेत्। यदि कर्मफल नेष्यते **कि कर्मणा दुःखरूपेणेति** मा ते तव सङ्गोऽ-स्त्वकर्मण्यकरणे प्रीतिर्मा भूत्॥ ४७ ॥

यदि कर्मफलप्रयुक्तेन न कर्तव्य कर्म कथ तर्हि कर्तव्यमित्युच्यते—

* POA reads सत्प्रतिपक्षौ.

× POA does not put a दड after कर्मफलम्।

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

योगस्थ इति । योगस्थः सन्कुरु कर्माणि केवलमीश्वरार्थं तत्रापीश्वरो मे तुष्यत्विति सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय । फलतृष्णाशून्येन क्रियमाणे कर्मणि **सत्त्वशुद्धिजा ज्ञानप्राप्तिलक्षणा सिद्धिस्तद्विपर्ययजासिद्धिस्तयोः** सिद्ध्यसिद्ध्योरपि समस्तुल्यो भूत्वा कुरु कर्माणि । कोऽसौ योगो यत्रस्थः कुर्वित्युक्तमिदमेव तत्सिद्ध्यसिद्ध्योः समत्वं योग उच्यते ॥ ४८ ॥

यत्पुनः समत्वबुद्धियुक्तमीश्वराराधनार्थं कर्मैतस्मात्कर्मण —

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।
बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ ४९ ॥

दूरेणेति । दूरेणातिविप्रकर्षेण ह्यवरं निकृष्टं कर्म फलार्थिना क्रियमाणं बुद्धियोगात्समत्वबुद्धियुक्तात्कर्मणो जन्ममरणादिहेतुत्वाद्धनंजय । यत एव ततः* योगविषयायां बुद्धौ **तत्परिपाकजायां वा सांख्यबुद्धौ** शरणमाश्रयमभयप्राप्तिकारणमन्विच्छ प्रार्थयस्व **परमार्थज्ञानशरणो भवे**त्यर्थः । यतोऽवरं कर्म कुर्वाणाः कृपणा दीनाः **फलहेतवः** फलतृष्णाप्रयुक्ताः सन्तः "यो वा एतदक्षरं गार्ग्यविदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स कृपणः" इति श्रुतेः (Br Upa III 8 10) ॥ ४९ ॥

समत्वबुद्धियुक्तः सन्स्वधर्ममनुतिष्ठन्यत्फलं प्राप्नोति तच्छृणु—

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥ ५० ॥

बुद्धीति । बुद्धियुक्तः समत्वविषयया बुद्ध्या युक्तः बुद्धियुक्तो जहाति परित्यजतीहास्मिँल्लोके उभे सुकृतदुष्कृते पुण्यपापे **सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिद्वारेण** यतस्तस्मात्समत्वबुद्धियोगाय युज्यस्व घटस्व । योगो हि कर्मसु कौशलं स्वधर्माख्येषु कर्मसु वर्तमानस्य या सिद्ध्यसिद्ध्योः समत्वबुद्धिरीश्वरार्पितचेतस्तया तत्कौशलं कुशलभावः । **तद्धि कौशलं यद्बन्धस्वभावान्यपि कर्माणि समत्वबुद्ध्या स्वभावान्निवर्तन्ते ।** तस्मात्समत्वबुद्धियुक्तो भव त्वम् ॥ ५० ॥

यस्मात्—

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।
जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः पदं गच्छन्त्यनामयम् ॥ ५१ ॥

---

* ASS drops ततः ।

कर्मजमिति। कर्मजं फलं त्यक्त्वेति व्यवहितेन संबन्धः। **इष्टानिष्टदेहप्राप्तिः कर्मजं फलं** कर्मभ्यो जातं बुद्धियुक्ताः समत्वबुद्धियुक्ता हि यस्मात्फलं त्यक्त्वा परित्यज्य मनीषिणो ज्ञानिनो भूत्वा जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः जन्मैव बन्धो जन्मबन्धस्तेन विनिर्मुक्ता जीवन्त एव जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः सन्तः पदं परमं विष्णोर्मोक्षाख्यं गच्छन्त्यनामयं सर्वोपद्रवरहितमित्यर्थः। **अथवा बुद्धियोगाद्धनंजयेत्यारभ्य परमार्थदर्शनलक्षणैव सर्वतः सम्प्लुतोदकस्थानीया कर्मयोगजसत्त्वशुद्धिजनिता बुद्धिर्दर्शिता साक्षात्सुकृतदुष्कृतप्रहाणादिहेतुत्वश्रवणात्** ॥ ५१ ॥

योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा बुद्धिः कदा प्राप्यत इत्युच्यते—

> **यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।**
> **तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥ ५२ ॥**

यदेति। यदा यस्मिन्काले ते तव मोहकलिलं मोहात्मकमविवेकरूपं कालुष्यं येनात्मानात्मविवेकबोधं कलुषीकृत्य विषयं प्रत्यन्तःकरणं प्रवर्तते तत्तव बुद्धिर्व्यतितरिष्यति व्यतिक्रमिष्यति शुद्धिभावमापत्स्यत इत्यर्थः। तदा तस्मिन्काले गन्तासि प्राप्स्यसि निर्वेदं वैराग्यं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च तदा श्रोतव्यं श्रुतं च **निष्फलं प्रतिपद्यते** इत्यभिप्रायः ॥ ५२ ॥

मोहकलिलात्ययद्वारेण लब्धात्मविवेकजप्रज्ञः कदा **कर्मयोगजं फलं परमार्थयोगमवाप्स्यामीति** चेत्तच्छृणु—

> **श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।**
> **समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ ५३ ॥**

श्रुतिविप्रतिपन्नेति। श्रुतिविप्रतिपन्नानेकसाध्यसाधनसंबन्धप्रकाशनश्रुतिभिः श्रवणैर्विप्रतिपन्ना नानाप्रतिपन्ना श्रुतिविप्रतिपन्ना **विक्षिप्ता सती** ते तव बुद्धिर्यदा यस्मिन्काले स्थास्यति स्थिरीभूता भविष्यति निश्चला विक्षेपचलनवर्जिता सती समाधौ समाधीयते चित्तमस्मिन्निति **समाधिरात्मा** तस्मिन्नात्मन्येतत्। अचला तत्रापि विकल्पवर्जितेत्येतत् ॥ बुद्धिरन्तःकरणं तदा तस्मिन्काले योगमवाप्स्यसि **विवेकप्रज्ञां** समाधिं प्राप्स्यसि ॥ ५३ ॥

प्रश्नबीजं प्रतिलभ्यार्जुन उवाच लब्धसमाधिप्रज्ञस्य लक्षणबुभुत्सया—

अर्जुन उवाच—

> **स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।**
> **स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत व्रजेत किम् ॥ ५४ ॥**

स्थितप्रज्ञस्येति। स्थिता प्रतिष्ठिता**हमस्मि परं ब्रह्मे**ति प्रज्ञा यस्य सः स्थित

प्रज्ञस्तस्य का भाषा कि भाषण वचन **कथमसौ परैर्भाष्यते** समाधिस्थस्य समाधौ स्थितस्य केशव। स्थितधी. स्थितप्रज्ञ॰ स्वय वा कि प्रभाषेत। किमासीत व्रजेत किम्। आसन व्रजन वा तस्य कथमित्यर्थ । स्थितप्रज्ञस्य लक्षणमनेन श्लोकेन पृच्छति ॥५४॥

यो ह्यादित एव सन्यस्य कर्माणि **ज्ञानयोगनिष्ठायां प्रवृत्तो** यश्च कर्मयोगेन तयो॰ स्थितप्रज्ञस्य +प्रजहातीत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्तिपर्यन्त स्थितप्रज्ञलक्षण साधन चोपदिश्यते। सर्वत्रैव ह्यध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तान्येव साधनान्युपदिश्यन्ते यत्नसाध्यत्वात्। यानि यत्नसाध्यानि साधनानि लक्षणानि च भवन्ति तानि—

श्रीभगवानुवाच—

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्थ मनोगतान् ।
आत्मन्येवाऽऽत्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥ ५५ ॥

प्रजहातीति। प्रजहाति प्रकर्षेण जहाति परित्यजति यदा यस्मिन्काले सर्वान्समस्तान्कामानिच्छाभेदान् हे पार्थ मनोगतान्मनसि प्रविष्टान्हृदि प्रविष्टान्। सर्वकामपरित्यागे तुष्टिकारणाभावाच्छरीरधारणनिमित्तशेषे च सत्युन्**मत्तप्रमत्तस्येव प्रवृत्ति प्राप्तेत्य**त उच्यते—आत्मन्येव प्रत्यगात्मस्वरूप एवात्मना स्वेनैव बाह्यलाभनिरपेक्षस्तुष्ट परमार्थदर्शनामृतरसलाभेनान्यस्मादलप्रत्ययवान्स्थितप्रज्ञ ❀ स्थिता प्रतिष्ठितात्मानात्मविवेकजा प्रज्ञा यस्य स स्थितप्रज्ञो विद्वास्तदोच्यते **त्यक्तपुत्रवित्तलोकैषण संन्यास्यात्माराम आत्मक्रीड स्थितप्रज्ञ** इत्यर्थ ॥ ५५ ॥

किं च—

दुःखेष्वनुद्विग्नमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।
वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ ५६ ॥

दु खेष्विति। दु खेष्वाध्यात्मिकादिषु **प्राप्तेषु** नोद्विग्न न प्रक्षुभित दु॰खप्राप्तौ मनो यस्य सोऽयमनुद्विग्नमना॰। तथा सुखेषु **प्राप्तेषु** विगता स्पृहा तृष्णा यस्य नाग्निरिवेन्धनाद्याधाने सुखान्यनु विवर्धते स विगतस्पृह.। वीतरागभयक्रोधो रागश्च भय च क्रोधश्च वीता विगता यस्मात्स वीतरागभयक्रोध॰ स्थितधीः स्थितप्रज्ञो **मुनि॰ संन्यासी** तदोच्यते ॥ ५६ ॥

कि च—

+ POA and VVP drop स्थितप्रज्ञस्य.

❀ ASS, PGA, VVP read अन्यस्मात्, but to us the correct reading seems to be अनन्यस्मात्.

यः सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।
नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५७ ॥

य· सर्वत्रेति । यो **मुनिः सर्वत्र** **देहजीवितादिष्वप्यन**भिस्नेहोऽभिस्नेहवर्जित-स्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभ तत्तच्छुभमशुभ वा लब्ध्वा नाभिनन्दति न द्वेष्टि शुभ प्राप्य न तुष्यति न हृष्यत्यशुभ च प्राप्य न द्वेष्टीत्यर्थ । तस्यैव हर्षविषादवार्जितस्य प्रज्ञा विवेकजा प्रज्ञा प्रतिष्ठिता भवति ॥ ५७ ॥

किं च—

यदा संहरते चायं कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

यदा सहरत इति । यदा सहरते सम्यगुपसहरते **चायं ज्ञाननिष्ठायां प्रवृत्तो यति·** कूर्मोऽङ्गानीव सर्वशो यथा कूर्मो भयात्स्वान्यङ्गान्युपसहरति सर्वत एव **ज्ञान-निष्ठ** इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः सर्वविषयेभ्य उपसहरते । तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठितेत्युक्तार्थं वाक्यम् ॥ ५८ ॥

तत्र विषयाननाहरत **आतुरस्या**पीन्द्रियाणि निवर्तन्ते कूर्माङ्गाणीव संह्रियन्ते× नतु तद्विषयो राग·, स कथ संह्रियत इति । उच्यते—

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनः ।
रसवर्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निर्वतते ॥ ५९ ॥

विषया इति । यद्यपि विषयोपलक्षितानि विषयशब्दवाच्यानीन्द्रियाण्यथवा विषया एव **निराहारस्यानाह्रियमाणविषयस्य कष्टे तपसि स्थितस्य** **मूर्खस्यापि** विनिवर्तन्ते देहिनो देहवतो, रसवर्ज रसो रागो विषयेषु यस्त वर्जयित्वा । रसशब्दो रागे प्रसिद्ध· स्वरसेन प्रवृतो रसिको रसज्ञ इत्यादिदर्शनात् । सोऽपि रसो रञ्जनरूपः **सूक्ष्मो**ऽस्य **यतेः** पर परमार्थतत्त्वं ब्रह्म दृष्ट्वोपलभ्य **"अहमेव तदिति वर्तमानस्य"** निवर्तते निर्बीज विषयविज्ञान सपद्यत इत्यर्थः । **नासति सम्यग्दर्शने रसस्यो-च्छेदः । तस्मात्सम्यग्दर्शनात्मिकाया· प्रज्ञायाः स्थैर्यं कर्तव्यमित्यभिप्राय** ॥५९॥

सम्यग्दर्शनलक्षणप्रज्ञास्थैर्यं चिकीर्षतादाविन्द्रियाणि स्ववशे स्थापयितव्यानि यस्मात्तदनवस्थापने दोषमाह—

यततो ह्यपि कौन्तेय पुरुषस्य विपश्चितः ।
इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥

× VVP-इन्द्रियाणि कूर्माङ्गानीव संह्रियन्ते.
POA-इन्द्रियाणि [निवर्तन्ते कूर्माङ्गाणीव] संह्रियन्ते. We follow ASS.

यतत इति । यतत प्रयत्न कुर्वतोऽपि हि यस्मात्कौन्तेय पुरुपस्य विपश्चितो मेधाविनोऽपीति **व्यवहितेन संबन्ध** । इन्द्रियाणि प्रमाथीनि प्रमथनशीलानि **विषयाभिमुखं** हि पुरुष विक्षोभयन्त्याकुलीकुर्वन्ति । आकुलीकृत्य च हरन्ति प्रसभ प्रसह्य प्रकाशमेव पश्यतो **विवेकविज्ञानयुक्तं*** मन ॥ ६० ॥

यतस्तस्मात्—

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।
वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

तानीति । तानि सर्वाणि सयम्य सयमन वशीकरण कृत्वा युक्त समाहित· सन्नासीत । मत्परोऽह वासुदेव· **सर्वप्रत्यगात्मा** परो यस्य स मत्परो नान्योऽह तस्मादित्यासीतेत्यर्थ । एवमासीनस्य **यतेर्वशे** हि यस्येन्द्रियाणि वर्तन्तेऽभ्यासबला त्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

अथेदानी पराभविष्यत सर्वानर्थमूलमिदमुच्यते—

ध्यायतो विषयान्पुंस· सङ्गस्तेषूपजायते ।
सङ्गात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

ध्यायत इति । ध्यायतश्चिन्तयतो विषयाञ्छब्दादिविषयविशेषानालोचयत पुस पुरुषस्य सङ्ग· आसक्ति प्रीतिस्तेषु विषयेषूपजायते सङ्गात्प्रीते सजायते समुत्पद्येत कामस्तृष्णा । कामात्कुतश्चित्प्रतिहतात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।
स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ ६३ ॥

क्रोधाद्भवति समोहोऽविवेक कार्याकार्यविषयः । क्रुद्धो हि समूढ सन्गुरुमप्याक्रोशति । समोहात्स्मृतिविभ्रम **शास्त्राचार्योपदेशाहितसंस्कारजनिताया स्मृतेः** स्याद्विभ्रमो भ्रश· स्मृत्युत्पत्तिनिमित्तप्राप्तावनुत्पत्ति । तत· स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धेर्नाशः । **कार्याकार्यविषयविवेकायोग्यता**ऽन्त करणस्य बुद्धेर्नाश उच्यते । बुद्धिनाशात्प्रणश्यति । तावदेव हि पुरुषो यावदन्त करण तदीय कार्याकार्यविषयविवेकयोग्यं तदयोग्यत्वे नष्ट एव पुरुषो भवत्यतस्तस्यान्त करणस्य बुद्धेर्नाशात्प्रणश्यति पुरुषार्थायोग्यो भवतीत्यर्थ ॥ ६३ ॥

सर्वानर्थस्य मूलमुक्त विषयाभिध्यानम् । अथेदानीं **मोक्षकारण**मिदमुच्यते—

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।
आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥

---

* आविवेकविज्ञानयुक्तम् is suggested by "विषयाभिमुख पुरुषम्"

रागद्वेषेति। रागद्वेषवियुक्तै रागश्च द्वेषश्च रागद्वेषौ । तत्पुरसरा हीन्द्रियाणा प्रवृत्ति स्वाभाविकी । तत्र यो मुमुक्षुर्भवति । स ताभ्या वियुक्तै श्रोत्रादिभिरिन्द्रियै-र्विषयान**वर्जनीयांश्च**रन्नुपलभमान आत्मवश्यैरात्मनो वश्यानि वशीभूतानि तैरात्म-वश्यैर्विधेयात्मेच्छातो विधेय **आत्मान्त करणं** यस्य सोऽय प्रसादमधिगच्छति । प्रसाद प्रसन्नता स्वास्थ्यम् ॥ ६४ ॥

प्रसादे सति किं स्यादित्युच्यते—

प्रसादे सर्वदु.खानां हानिरस्योपजायते ।
प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धि पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥

प्रसाद इति । प्रसादे सर्वदुःखानामाध्यात्मिकादीना हानिर्विनाशोऽस्य **यते**-रुपजायते । किंच प्रसन्नचेतस स्वस्थान्त करणस्य हि यस्मादाशु शीघ्र बुद्धि पर्यव-तिष्ठत आकाशमिव परि समन्तादवतिष्ठत आत्मस्वरूपेणैव निश्चलीभवतीत्यर्थ । एव प्रसन्नचेतसोऽवस्थितबुद्धे कृतकृत्यता यतस्तस्माद्रागद्वेषवियुक्तैरिन्द्रियै शास्त्राविरुद्धे-**ष्ववर्जनीयेषु** युक्त समाचरेदिति वाक्यार्थ ॥ ६५ ॥

सेय प्रसन्नता **स्तूयते**—

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।
न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥ ६६ ॥

नास्तीति । नास्ति न विद्यते न भवतीत्यर्थ । बुद्धिरात्मस्वरूपविषया**युक्तस्या-समाहितान्त करणस्य** । न चास्त्ययुक्तस्य **भावनात्मज्ञानाभिनिवेश** । तथा न चास्त्यभावयत आत्मज्ञानाभिनिवेशमकुर्वत शान्ति**रुपशम** । अशान्तस्य कुत सुखम्, इन्द्रियाणा हि विषयसेवा**तृष्णातो निवृत्तिर्या** तत्सुख, न विषयविषया तृष्णा, दु खमेव हि सा, न तृष्णाया सत्या सुखस्य गन्धमात्रमप्युपपद्यत इत्यर्थ ॥ ६६ ॥

अयुक्तस्य कस्माद्बुद्धिर्नास्तीत्युच्यते—

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।
तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाम्भसि ॥ ६७ ॥

इन्द्रियाणामिति । इन्द्रियाणा हि यस्माच्चरता स्वस्वविषयेषु प्रवर्तमानाना **यन्मनो-ऽनुविधीयतेऽनुप्रवर्तते तदि**न्द्रियविषयविकल्पनेन प्रवृत्त **मनो**ऽस्य **यते**र्हरति प्रज्ञा-मात्मानात्मविवेकजा नाशयति । कथ, वायुर्नावमिवाम्भस्युदके जिगमिषता* मार्गा-दुद्धृत्योन्मार्गे यथा वायुर्नाव प्रवर्तयत्येवमात्मविषयां प्रज्ञा हृत्वा मनो विषयविषया करोति ॥ ६७ ॥

---

* POA adds सायात्रिकाणाम् after जिगमिषताम्.

यततो ह्यपीत्युपन्यस्तस्यार्थस्यानेकधोपपत्तिमुक्त्वा त चार्थमुपपाद्योसहरति, इन्द्रियाणा प्रवृत्तौ दोष उपपादितो यस्मात्—*

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

तस्माद्यस्य **यते** महाबाहो निगृहीतानि सर्वश· सर्वप्रकारै**र्मानसादिभेदै**-रिन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्य· शब्दादिभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

योऽय **लौकिको वैदिकश्च व्यवहार**· स उत्पन्नविवेकज्ञानस्य स्थितप्रज्ञस्याविद्याकार्यत्वादविद्यानिवृत्तौ **निवर्तत** । अविद्यायाश्च विद्याविरोधान्निवृत्तिरित्येतमर्थ स्फुटीकुर्वन्नाह —

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।
यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ ६९ ॥

या निशेति—

I या निशा रात्रि सर्वपदार्थानामविवेककरी तम·स्वभावत्वात्। सर्वेषा भूताना सर्वभूतानाम् । किं तत्परमार्थतत्त्व स्थितप्रज्ञस्य विषय । यथा नक्तंचराणामहरेव सदन्येषा निशा भवति तद्वन्नक्तचरस्थीयानामज्ञाना सर्वभूताना निशेव निशा परमार्थतत्त्वमगोचरत्वादतद्बुद्धीनाम् । तस्या परमार्थतत्त्वलक्षणायामज्ञाननिद्राया प्रबुद्धो जागर्ति संयमी सयमवाञ्जितेन्द्रियो योगीत्यर्थ· । यस्या **ग्राह्यग्राहकभेदलक्षणायामविद्यानिशायां** प्रसुप्तान्येव भूतानि जाग्रतीत्युच्यते यस्या निशाया प्रसुप्ता· **इव**

I Śankara–Atman or Brahman or the Reality (is known to the sage but) is (like) the Night to the Ignorant (lit to all beings–सर्वभूतानाम्) It is about this (night–like) Reality that the wise sage who has self–control (सयमी) is awake [=The self–controlled sage knows the Reality, which is like the night to all (ignorant) beings.]

That standpoint (of " I am an agent, " "This is my

* ASS reads यततो . उपसहरति as part of the com on v. 67 and POA reads इन्द्रियाणां यस्मात् as part of the com on v. 68; we have preferred to read both the sentences as introduction to the com on v. 68

स्वप्नदृश· सा निशाविद्यारूपत्वात्परमार्थतत्त्वं पश्यतो मुनेः ।

II अत **कर्माण्यविद्यावस्थायामेव चोद्यन्ते न विद्यावस्थायाम्** । विद्याया हि सत्यामुदिते सवितरि शार्वरमिव तम प्रणाशमुपगच्छत्यविद्या । प्राग्विद्योत्पत्तेर-विद्या प्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणा क्रियाकारकफलभेदरूपा सती सर्वकर्महेतुत्व प्रतिपद्यते । नाप्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणाया कर्महेतुत्वोपपत्ति । प्रमाणभूतेन वेदेन मम चोदित कर्तव्य कर्मेति हि कर्मणि कर्ता प्रवर्तते नाविद्यामात्रमिद सर्व निशेवेति ।

III यस्य पुनर्निशेवाविद्यामात्रमिद सर्व भेदजातमिति ज्ञान तस्या**त्मज्ञस्य सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारो न प्रवृत्तौ** ।

(a) तथा च दर्शयिष्यति–' तद्बुद्धयस्तदात्मान· ' (Bha. Gī V. 17) इत्यादिना ज्ञाननिष्ठायामेव तस्याधिकारम् ।

(b) तत्रापि प्रवर्तकप्रमाणाभावे प्रवृत्त्यनुपपत्तिरिति चेत् । (i) न, स्वात्मविषय· त्वादात्मज्ञानस्य, नह्यात्मन स्वात्मनि प्रवर्तकप्रमाणापेक्षतात्मत्वादेव । (ii) तदन्तत्वाच्च सर्वप्रमाणाना प्रमाणत्वस्य । नह्यात्मस्वरूपाधिगमे सति पुन प्रमाणप्रमेयव्यवहार· सभवति । प्रमातृत्व ह्यात्मनो निवर्तयत्यन्त्य प्रमाणम् । निवर्तयदेव चाप्रमाणीभवति स्वप्नकालप्रमाणमिव प्रबोधे ।

---

duty ") which is really like a Night but which all (ignorant) beings look upon as the knowledge of the Reality is really the very night to the wise sage.

II Conclusion . All actions laid down by the Scripture including the Śrauta ceremonies are prescribed for him who does not know the Atman The knoweledge of Atman consists of " I am Atman who is no agent "

III The wise sage is asked by the Scripture to renounce all actions.

(a) Verses

(b) When the Śruti describes the Atman as अकर्तृ non-agent and when one knows himself to be that Atman, the wise sage will not hold the Śruti to be like the Śruti describing Atman authorised to do the Vedic duties, i e. to be within the province of Ignorance This is for two reasons:—(i) Knowledge of Atman is the knowledge of himself for the sage, and (ii) one's own self is the final

(iii) लोके च वस्त्वधिगमे प्रवृत्तिहेतुत्वादर्शनात्प्रमाणस्य । **तस्मान्नात्मविदः कर्मण्यधिकार इति सिद्धम्** ॥ ६९ ॥

विदुषस्त्यक्तैषणस्य स्थितप्रज्ञस्य यतेरेव मोक्षप्राप्तिर्नत्वसंन्यासिनः कामकामिन इत्येतमर्थं दृष्टान्तेन प्रतिपादयिष्यन्नाह—

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।
तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥ ७० ॥

आपूर्येति । आपूर्यमाणमद्भिरचलप्रातिष्ठमचलतया प्रतिष्ठावस्थितिर्यस्य तमचलप्रतिष्ठ समुद्रमाप· सर्वतोगता प्रविशन्ति स्वात्मस्थमविक्रियमेव सन्त यद्वत्तद्वत्**कामा विषयसनिधावपि सर्वत इच्छाविशेषा यं पुरुष समुद्रमिवापोऽविकुर्वन्त**· प्रविशन्ति सर्व **आत्मन्येव** प्रलीयन्ते न स्वात्मवश कुर्वन्ति स शान्ति **मोक्षमा**प्नोति नेतर· कामकामी **काम्यन्त** इति कामा **विषयास्ता**न्कामयितु शील यस्य स कामकामी नैव प्राप्नोतीत्यर्थ ॥ ७० ॥

यस्मादेव तस्मात्—

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।
निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥ ७१ ॥

विहायेति । विहाय परित्यज्य कामान्य सन्यासी पुमान्सर्वानशेषतः कात्स्न्येन **चरति जीवनमात्रचेष्टाशेष पर्यटतीत्यर्थ**·, निस्पृह **शरीरजीवनमात्रेऽपि निर्गता** स्पृहा यस्य स निस्पृह सन्निर्मम **शरीरजीवनमात्राक्षिप्तपरिग्रहेऽपि** ममेदमित्यभिनिवेशवर्जित·, **निरहंकारो विद्यावत्त्वादिनिमित्तात्मसंभावना· रहित इत्यर्थ**·, स एवभूत स्थितप्रज्ञो ब्रह्मविच्छान्ति सर्वससारदु खोपरमलक्षणां **निर्वाणाख्यामधि**गच्छति प्राप्नोति ब्रह्मभूतो भवतीत्यर्थ ॥ ७१ ॥

सैषा **ज्ञाननिष्ठा स्तूयते**—

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।
स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ ७२ ॥

Authority (=does not require the authority of the Veda or does not require the Veda to be an authority (iii) And in our ordinary experience we see that when we get the real thing we want, we do not care about the source being authentic or not

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सांख्ययोगो नाम द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

एषा ब्राह्मीति । एषा यथोक्ता ब्राह्मी ब्रह्मणि भवेय स्थिति· **सर्वं कर्म संन्यस्य** ब्रह्मरूपेणैवावस्थानामित्येतत् । हे पार्थ नैना **स्थितिं** प्राप्य लब्ध्वा न विमुह्यति न मोह प्राप्नोति । स्थित्वाऽस्या स्थितौ ब्राह्म्या यथोक्तायामन्तकालेऽप्यन्ते **वयस्यपि** ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मनिर्वृतिं मोक्षमृच्छति गच्छाति **किमु वक्तव्य ब्रह्मचर्यादेव संन्यस्य यावज्जीवं यो ब्रह्मण्येवावतिष्ठते स ब्रह्मनिर्वाणमृच्छतीति ॥ ७२** ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगद्गीताभाष्ये द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

अथ तृतीयोऽध्यायः ।

I शास्त्रस्य प्रवृत्तिनिवृत्तिविषयभूते **द्वे बुद्धी** भगवता निर्दिष्टे सांख्ये बुद्धिर्योगे बुद्धिरिति च । तत्र प्रजहाति यदा कामानित्यारभ्याध्यायपरिसमाप्ते **सांख्यबुद्ध्याश्रितानां संन्यासं कर्तव्यमुक्त्वा तेषां तन्निष्ठतयैव च कृतार्थतोक्ता**–एषा ब्राह्मी स्थितिरिति । **अर्जुनाय च** ' कर्मण्येवाधिकारस्ते ' 'मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि' इति **कर्मैव कर्तव्यमुक्तवान्योगबुद्धिमाश्रित्य, न तत एव श्रेयःप्राप्तिमुक्तवान् ।**

II तदेतदालक्ष्य पर्याकुलीभूतबुद्धिरर्जुन उवाच । कथं भक्ताय श्रेयोर्थिने **यत्साक्षा**च्छ्रेय साधन साख्यबुद्धिनिष्ठां श्रावयित्वा मा कर्मणि दृष्टानेकानर्थयुक्ते **पारम्पर्येणाप्यनैकन्तिकश्रेय प्राप्तिफले** नियुञ्ज्यादिति युक्त' पर्याकुलीभावोऽर्जुनस्य । तदनुरूपश्च प्रश्नो ज्यायसी चेदित्यादि । प्रश्नापाकरणवाक्य च भगवतोक्त यथोक्तविभागविषये शास्त्रे ।

III केचित्तु—

A. अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा कल्पयित्वा **तत्प्रतिकूलं** भगवत. प्रतिवचन वर्णयन्ति,

---

I Substance of Adhyāya II

II Cause of Arjuna's Confusion and Arjuna's Question in Bha. Gī III 1–2

III The view of a Predecessor of Śankara —

A–Arjuna's question is to be presumed to be the reverse of Sankara's explanation, so also the Lord's reply.

[This would mean that the Lord has not told A. in Adhyāya II that the Sāmkhya was a direct way to Moksa and that he had asked A to follow the Karmayoga which was taught as a direct way to Moksa (अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा कल्पयित्वा) And what will be the Lord's reply, reverse of Śankara's explanation ? It is difficult to make out exactly what Śankara's predecessor said Ś does not give details on this point]

B–यथा चात्मना संबन्धग्रन्थे गीतार्थो निरूपितस्तत्प्रतिकूलं चेह पुनः प्रश्नप्रतिवचनयोरर्थं निरूपयन्ति। कथं, **तत्र संबन्धग्रन्थे तावत्सर्वेषामाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो** गीताशास्त्रे निरूपितोऽर्थ इत्युक्तं पुनर्विशेषितं च यावज्जीवश्रुतिचोदितानि कर्माणि परित्यज्य केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्राप्यत इत्येतदेकान्तेनैव प्रतिषिद्धमिति, **इह तु आश्रमविकल्पं** दर्शयता यावज्जीवश्रुतिचोदितानामेव कर्मणां परित्याग उक्तः, तत्कथमीदृशं विरुद्धमर्थमर्जुनाय ब्रूयाद्भगवान्, श्रोता वा कथं विरुद्धमर्थमवधारयेत्।

तत्रैतत्स्याद्—

(a) **गृहस्थानामेव श्रौतकर्मपरित्यागेन केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्रतिषिध्यते, नत्वाश्रमान्तरणामित्येतदपि** पूर्वोत्तरविरुद्धमेव। कथं, **सर्वाश्रमिणां** ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो गीताशास्त्रे निश्चितोऽर्थ इति प्रतिज्ञायेह कथं तद्विरुद्धं केवलादेव ज्ञानान्मोक्षं ब्रूयाद**आश्रमान्तराणाम्**।

B–Though the central teaching of the Gītā is that all orders of life (आश्रमs) can get Mokṣa though Jñāna and (Śrauta and Smārta) Karman combined together, the third Adhyāya says that only the gṛhastha is asked to follow that teaching, and the other three orders can get Mokṣa through Jñāna + Smārta Karman only.

[Śankara says that his Predecessor's remarks in his introduction to Bha. Gī III, 1 contradicted his (predecessor's) remarks in his General Introduction (संबन्धग्रन्थ, to which Śankara refers in his bhāṣya on Bha Gī II 10, *viz*, तत्र केचिदाहुः etc.)

We do not think there was any contradiction in the statements of Śankara's predecessor According to the latter's view the gṛhastha mumukṣu alone had to perform the life-long Śrauta Rites as help to Jñāna. This is the natural interpretation of the view that "All āśramins had to combine Jñāna and Karman"

This was a very ancient view Vide our interpretation of Bra. Sū III. 4. 48 and also III. 4 32–34]

(a) The Predecessor—a gṛhastha shall get Mokṣa through Jñāna + Srauta Karman; the other three orders through Jñāna alone.

(a) 1 अथ मतं श्रौतकर्मापेक्षयैतद्वचनं केवलादेव ज्ञानाच्छ्रौतकर्मरहिताद्गृहस्थानां मोक्षः प्रतिषिध्यत इति । तत्र गृहस्थानां विद्यमानमपि स्मार्तं कर्माविद्यमानवदुपेक्ष्य ज्ञानादेव केवलादित्युच्यत इति । एतदपि विरुद्धम् । कथं, गृहस्थस्यैव स्मार्तकर्मणा समुच्चिताज्ज्ञानान्मोक्षः प्रतिषिध्यते न त्वाश्रमान्तराणामिति कथं विवेकिभिः शक्यमवधारयितुम् । किंच यदि मोक्षसाधनत्वेन स्मार्तानि कर्माण्यूर्ध्वरेतसां समुच्चीयन्ते तथा गृहस्थस्यापीष्यतां **स्मार्तैरेव समुच्चयो न श्रौतैः । अथ श्रौतैः स्मार्तैश्च गृहस्थस्यैव समुच्चयो मोक्षायोर्ध्वरेतसां तु स्मार्तकर्ममात्रसमुच्चिताज्ज्ञानान्मोक्ष** इति । तत्रैवं सति गृहस्थस्यायासबाहुल्याच्छ्रौतं स्मार्तं च बहुदुःखरूपं कर्म शिरस्यारोपितं स्यात् ।

(a) 2 अथ गृहस्थस्यैवाऽऽयासबाहुल्यकारणान्मोक्षः स्यान्नाश्रमान्तराणां श्रौतनित्यकर्मरहितत्वादिति । **तदप्यसत्, सर्वोपनिषत्स्वितिहासपुराणयोगशास्त्रेषु च ज्ञानाङ्गत्वेन मुमुक्षोः सर्वकर्मसंन्यासविधानादाश्रमविकल्पसमुच्चयविधानाच्च श्रुतिस्मृत्योः ।**

(b) सिद्धस्तर्हि सर्वाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयः । न, **मुमुक्षोः सर्वकर्मसन्यासविधानात्** । "व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ।" (Br Upa III 5 1) तस्मात्सन्यासमेषां तपसामतिरिक्तमाहुः । (Maha Upa XIV. 1) "न्यास एवात्यरेचयत्" इति । (Maha Upa XXI 2) "न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागेनैकेऽमृतत्वमानशुः" इति च । (Maha Upa X. 5.) "ब्रह्मचर्यादेव प्रव्रजेत्" इत्याद्याः (Jābā Upa 4) ।

(a) 1 The Predecessor—i e the gṛhastha shall get Mokṣa through Jñāna + Śrauta and Smārta Karman, the other three orders through Jñāna + Smārta Karmans

(a) 2 A gṛhasthā alone can get Mokṣa through all the troublesome (Śrauta and Smārta) Karmans while the other three orders being not asked by the Scripture to do any Śrauta nitya Karmans would get Mokṣa through Jñāna + Smārta nitya Karmans.

Śankara's reply—Mokṣa can be had only by a Sannyāsin, never by a gṛhastha or brahmacārin or vānaprastha The Śruti and Smṛti which make the gṛhastha or other āśramas optional and allow even a brahmacārin to take to sannyāsa show that a seeker of Mokṣa should necessarily become a sannyāsin

(b) The Predecessor—From the fact that the Scripture allows a man, even a brahmacārin to become directly a

"त्यज धर्ममधर्मं च उभे सत्यानृते त्यज ।
उभे सत्यानृते त्यक्त्वा येन त्यजसि तत्त्यज" ॥ (MBh XII 329. 40)
"संसारमेव निःसारं दृष्ट्वा सारदिदृक्षया ।
प्रव्रजन्त्यकृतोद्वाहाः परं वैराग्यमाश्रिताः" इति बृहस्पतिः ।
"कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया न विमुच्यते ।
तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति यतयः पारदर्शिनः ॥ इति शुकानुशासनम् ।
(MBh XII 243. 7)

इहापि सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्येत्यादि । **मोक्षस्य चाकार्यत्वान्मुमुक्षोः कर्मानर्थक्यम् ।**

(c) नित्यानि प्रत्यवायपरिहारार्थमनुष्ठेयानीति चेत्, न, असंन्यासिविषयत्वात्प्रत्यवायप्राप्तेः । न ह्यग्निकार्याद्यकरणात्संन्यासिनः प्रत्यवायः कल्पयितुं शक्यो यथा ब्रह्मचारिणामसंन्यासिनामपि कर्मिणाम् । **न तावन्नित्यानां अकरणादभावादेव भावरूपस्य प्रत्यवायस्योत्पत्तिः** कल्पयितुं शक्या कथमसतः सज्जायेतेत्यसतः सज्जन्मासंभवश्रुतेः । यदि विहिताकरणादसंभाव्यमपि प्रत्यवायं ब्रूयाद्वेदस्तदाऽनर्थकरो वेदोऽप्रमाणमित्युक्तं स्यात्, विहितस्य करणाकरणयोर्दुःखमात्रफलत्वात् । तथा च कारकं शास्त्रं न ज्ञापकमित्यनुपपन्नार्थं कल्पितं स्यात् । न चैतदिष्टम् । **तस्मान्न संन्यासिनां कर्माणि ।**

अतो ज्ञानकर्मणोः समुच्चयानुपपत्तिः ।

IV ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिः' इत्यर्जुनस्य **प्रश्नानुपपत्तेश्च ।**

---

sannyāsin at his will, we conclude that every order if desirous of Mokṣa can get it by Jñāna + nitya duties (Śrauta and Smārta in the case of a gṛhastha and Smārta alone in the case of the other three orders)

Śaṅkara's reply—A Mumukṣu can give up or is asked to give up even the nitya duties; the same is the teaching of Bha. Gī V 12, the Mokṣa is not a Kārya, therefore also no Karman can produce it

(c) Even a Mumukṣu though a sannyāsin must perform nitya rites.

Śaṅkara—A Sannyāsin though no Mumukṣu can give up nitya rites.

Śaṅkara's Conclusion—For all these reasons no Combination of Jñāna and Karman can achieve Mokṣa.

IV Śaṅkara's criticism of ज्ञानकर्मसमुच्चय based upon Bha. Gī III. 1.

(a) यदि हि भगवता द्वितीयेऽध्याये ज्ञानं कर्म च समुच्चयेन त्वयाऽनुष्ठेयमित्युक्त स्यात्ततोऽर्जुनस्य प्रश्नोऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिरिति । अर्जुनाय चेद्बुद्धिकर्मणी त्वयाऽनुष्ठेये इत्युक्ते या कर्मणो ज्यायसी बुद्धिः साप्युक्तैवेति ' तत्कि कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ' इति प्रश्नो न कथचनोपपद्यते ।

(b) न चार्जुनस्यैव ज्यायसी बुद्धिर्नानुष्ठेयेति भगवतोक्त पूर्वमिति कल्पयितु युक्त येन ज्यायसी चेदिति प्रश्न' स्यात् ।

(c) यदि पुनरेकस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणोर्विरोधाद्युगपदनुष्ठान न सभवतीति-भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्व भगवता पूर्वमुक्त स्यात्ततोऽय प्रश्न उपपन्नो ज्यायसी चेदित्यादि' ।

(d) अविवेकत प्रश्नकल्पनायामपि भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन भगवत' प्रतिवचन नोपपद्यते । न चाज्ञाननिमित्त भगवत्प्रतिवचन कल्प्यम् । **अस्माच्च भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्भगवत' प्रतिवचनदर्शनाज्ज्ञानकर्मणो समुच्चयानुपपत्तिः। तस्मात्केवलादेव ज्ञानान्मोक्ष इत्येषोऽर्थो निश्चितो गीतासु सर्वोपनिषत्सु च ।** ज्ञानकर्मणोरेक वद निश्चित्येति चैकविषयैव प्रार्थनानुपपन्नोभयो' समुच्चयसम्भवे। कुरु कर्मैव तस्मात्त्वमिति च ज्ञाननिष्ठासभवमर्जुनस्यावधारणेन दर्शयिष्यति ।

अर्जुन उवाच—

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनार्दन ।
तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि केशव ॥ १ ॥

(a) If the Lord had taught a Combination (of ज्ञान and कर्मन्) as necessary, how could Arjuna think that ज्ञान (बुद्धि means ज्ञान) was **higher** (a higher step than कर्मन्)

(b) Nor can we presume that " The Lord did tell Arjuna that ज्ञान (बुद्धि) is higher, but A should do only Karman "

(c) A.'s question can be justified only if ज्ञान and कर्मन् were two independent Paths for two different persons.

(d) Even if the Lord had told in Adhyāya II that Karman was higher than Jñāna and if A. be presumed to have misunderstood the Lord and to have therefore asked the question in Bha Gī III 1, the Lord's reply goes against ज्ञानकर्मसमुच्चय One cannot assume that the Lord's reply is due to (his) ignorance

(a) ज्यायसी श्रेयसी चेद्यदि कर्मण. सकाशात्ते तव मताभिप्रेता **बुद्धिर्ज्ञानं** हे जनार्दन । यदि बुद्धिकर्मणी समुच्चिते इष्टे तदैक श्रेय साधनमिति कर्मणो ज्यायसी बुद्धिरिति **कर्मणोऽतिरिक्तकरणं बुद्धेरनु**पपन्नमर्जुनेन कृत स्यान्न हि तदेव तस्मात्फलतोऽतिरिक्त स्यात् ।

(b) तथा कर्मण' श्रेयस्करी भगवतोक्ता बुद्धिरश्रेयस्कर च कर्म कुर्वीति मा प्रतिपादयति तत्कि नु कारणमिति भगवत **उपालम्भमिव कुर्व**स्तात्किं कस्मात्कर्मणि घोरे क्रूरे हिंसालक्षणे मा नियोजयसि केशवेति च यदाह तच्च नोपपद्यते ।

(c) अथ **स्मार्तेनैव कर्मणा समुच्चय** सर्वेषा भगवतोक्तोऽर्जुनेन चावधारित श्चेत्तत्कि कर्मणि घोरे मा नियोजयसीत्यादि कथ युक्त वचनम् ॥ १ ॥

किं च—

व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीव मे ।
तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

व्यामिश्रेणेति । व्यामिश्रेणेव यद्यपि विविक्ताभिधायी भगवास्तथाऽपि मम मन्द बुद्धेर्व्यामिश्रमिव भगवद्वाक्य प्रतिभाति । तेन मम बुद्धि मोहयसीव । मम बुद्धिव्योमाहापनयाय हि प्रवृत्तस्त्व तु कथ मोहयस्यतो ब्रवीमि बुद्धि मोहयसीव मे ममेति । त्व तु भिन्नकर्तृकयोर्ज्ञानकर्मणोरेकपुरुषानुष्ठानासभव यदि मन्यसे तत्रैव सति तत्तयोरेकं **बुद्धिं कर्म** वेदमेवार्जुनस्य योग्य बुद्धिशक्त्यवस्थानरूपमिति निश्चित्य वद ब्रूहि । येन ज्ञानेन कर्मणा वान्यतरेण श्रेयोहमाप्नुया प्राप्नुयाम् । **यदि हि कर्मनिष्ठायां गुणभूतमपि ज्ञानं भगवतोक्तं स्यात्तत्कथं तयोरेकं वदेत्येकविषयैवार्जुनस्य शुश्रूषा स्यात्** । न हि भगवता पूर्वमुक्तमन्यतरदेव ज्ञानकर्मणोर्वक्ष्यामि नैव द्वयमिति । येनोभयप्राप्त्यसंभवमात्मनो मन्यमान एकमेव प्रार्थयेत् ॥ २ ॥

प्रश्नानुरूपमेव प्रतिवचनम्—

(e) The fact that A wants to know only one of Jñāna and Karman, shows that no combination of the two is meant by the Gītā

(f) The Lord's reply asking A to do only Karman proves the same

V Interpretation of Bha Gī III 1

(a) Arjuna separates ज्ञान (or बुद्धि) from कर्मन्

(b) A taunts Krsna for advising him to follow Karman, though Jñāna is higher

(c) If Smārta duties (including the war for a Ksatriya) were to be combined with ज्ञान for all seekers of Moksa, A's question is improper.

श्रीभगवानुवाच—

लोकेऽस्मिन्द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ।
ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

श्रीभगवानुवाच—लोकेऽस्मिन्निति। लोकेऽस्मिञ्शास्त्रानुष्ठानाधिकृताना **त्रैवर्णिकानां** द्विविधा द्विप्रकारा निष्ठा स्थितिर**नुष्ठेयतात्पर्यं पुरा पूर्वं सर्गादौ** प्रजा सृष्ट्वा तासामभ्युदयनि.श्रेयसप्राप्तिसाधन वेदार्थसप्रदायमाविष्कुर्वता प्रोक्ता मया सर्वज्ञेनेश्वरेण हेऽनघापाप। तत्र का सा द्विविधा निष्ठेत्याह—तत्र ज्ञानयोगेन ज्ञानमेव योगस्तेन **सांख्यानामात्मानात्मविषयविवेकज्ञानवतां ब्रह्मचर्याश्रमादेव कृतसंन्यासानां वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थानां परमहंसपरिव्राजकानां ब्रह्मण्येवावस्थितानां निष्ठा प्रोक्ता,** कर्मयोगेन कर्मैव योग कर्मयोगस्तेन कर्मयोगेन **योगिनां कर्मिणां** निष्ठा प्रोक्तेत्यर्थ । यदि चैकेन पुरुषेणैकस्मै पुरुषार्थाय ज्ञान कर्म च समुच्चित्यानुष्ठेय भगवतेष्टमुक्त वक्ष्यमाण वा गीतासु **वेदेषु** (meaning of पुरा) चोक्त कथमिहार्जुनायोपसन्नाय प्रियाय विशिष्टभिन्नपुरुषकर्तृके एव ज्ञानकर्मनिष्ठे ब्रूयात्। यदि पुनरर्जुनो ज्ञान कर्म च द्वय श्रुत्वा स्वयमेवानुष्ठास्यत्यन्येषा तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयता वक्ष्यामीति मत भगवत· कल्प्येत तदा रागद्वेषवानप्रमाणभूतो भगवान्कल्पित· स्यात्। तच्चायुक्तम् । **तस्मात्कयाऽपि युक्त्या न समुच्चयो ज्ञानकर्मणो । यदर्जुनेनोक्तं+ कर्मणो ज्यायस्त्वं बुद्धेस्तच्च स्थितमनिराकरणात् । तस्याश्च ज्ञाननिष्ठाया· संन्यासिनामेवानुष्ठेयत्वं , भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनाच्च*भगवत एवमेवानुमतमिति गम्यते** ॥ ३ ॥

मा च बन्धकारणे कर्मण्येव नियोजयसीतिविषण्णमनसमर्जुन कर्म नारभ इत्येव मन्वानमालक्ष्याह भगवान्—न कर्मणामनारम्भादिति । अथ वा ज्ञानकर्मनिष्ठयोः परस्परविरोधादेकेन पुरुषेण युगपदनुष्ठातुमशक्यत्वे सतीतरेतरानपेक्षयोरेव पुरुषार्थहेतुत्वे प्राप्ते **कर्मनिष्ठाया ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिहेतुत्वेन पुरुषार्थहेतुत्वं न स्वातन्त्र्येण,ज्ञाननिष्ठा तु कर्मनिष्ठोपायलब्धात्मिका सती स्वातन्त्र्येण पुरुषार्थहेतु**रन्यानपेक्षेत्येतमर्थं प्रदर्शयिष्यन्नाह भगवान्—

न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते ।
न च संन्यासनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

+ POA reads यदर्जुनेन गम्यते as a part of the introduction to v 4 We follow ASS

* POA and VVP drop च after भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनात्; but we think it is necessary

न कर्मणामिति। न कर्मणामनारम्भादप्रारम्भात्कर्मणा क्रियाणा यज्ञादीनामिह जन्मनि जन्मान्तरे वानुष्ठितानामुपात्तदुरितक्षयहेतुत्वेन सत्त्वशुद्धिकारणानां तत्कारणत्वेन च ज्ञानोत्पत्तिद्वारेण ज्ञाननिष्ठाहेतूनाम् ।

" ज्ञानमुत्पद्यते पुसा क्षयात्पापस्य कर्मणः ।
यथादर्शतलप्रख्ये पश्यत्यात्मानमात्मनि ॥ " (MBh XII 204 8)

इत्यादिस्मरणादनारम्भादननुष्ठानान्नैष्कर्म्यं निष्कर्मभावं कर्मशून्यतां ज्ञानयोगेन निष्ठां निष्क्रियात्मस्वरूपेणैवावस्थानमिति यावत्, पुरुषो नाश्नुते न प्राप्नोतीत्यर्थः । कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं नाश्नुत इति वचनात्तद्विपर्ययात्तेषामारम्भान्नैष्कर्म्यमश्नुत इति गम्यते । कस्मात्पुन कारणात्कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं नाश्नुत इति । उच्यते, कर्मारम्भस्यैव नैष्कर्म्योपायत्वात् । न ह्युपायमन्तरेणोपेयप्राप्तिरस्ति । कर्मयोगोपायत्व च नैष्कर्म्यलक्षणस्य ज्ञानयोगस्य श्रुताविह च प्रतिपादनात् । श्रुतौ तावत्प्रकृतस्यात्मलोकस्य वेद्यस्य वेदनोपायत्वेन " तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन " इत्यादिना (Br Upa. IV 4 22) कर्मयोगस्य ज्ञानयोगोपायत्व प्रतिपादितम् । इहापि च—

" सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगत । " (V. 6)
" योगिन कर्म कुर्वन्ति सङ्ग त्यक्त्वात्मशुद्धये । " (V 11)
" यज्ञो दान तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् । " (XVIII 5)

इत्यादि प्रतिपादयिष्यति । ननु च–" अभय सर्वभूतेभ्यो दत्त्वा नैष्कर्म्यमाचरेत् " (MBh XIV 46 18) इत्यादौ कर्तव्यकर्मसन्यासादपि नैष्कर्म्यप्राप्तिं दर्शयति लोके च कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यमिति प्रसिद्धतरमतश्च नैष्कर्म्यार्थिनः किं कर्मारम्भेणेति प्राप्तमत आह–न च सन्यसनादेवेति । नापि संन्यसनादेव केवलात्कर्मपरित्यागमात्रादेव ज्ञानरहितात्सिद्धिं नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञानयोगेन निष्ठां समधिगच्छति न प्राप्नोति ॥ ४ ॥

कस्मात्पुन कारणात्कर्मसन्यासमात्रादेव ज्ञानरहितात्सिद्धिं नैष्कर्मलक्षणा पुरुषो नाधिगच्छतीति हेत्वाकाङ्क्षायामाह —

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥

न हीति । न हि यस्मात्क्षणमपि काल जातु कदाचित्कश्चित्तिष्ठत्यकर्मकृत्सन् । कस्मात्कार्यते हि यस्मादवश एव अस्वतत्र एव सर्व प्राणी प्रकृतिजैः प्रकृतितो जातैः सत्त्वरजस्तमोभिर्गुणैः । अज्ञ इति वाक्यशेषो यतो वक्ष्यति–' गुणैर्यो न विचाल्यते ' इति (XIV 23) सांख्यानां पृथक्करणादज्ञानामेव हि कर्मयोगो न ज्ञानिनाम् । ज्ञानिना तु गुणैरचाल्यमानाना स्वतश्चलनाभावात्कर्मयोगो नोपपद्यते । तथा च व्याख्यात वेदाविनाशिनमित्यत्र (II. 21.) ॥ ५ ॥

यस्त्वनात्मज्ञश्चोदितं कर्म नारभत इति तदसदेवेत्याह—

कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ ६ ॥

कर्मेन्द्रियाणीति । कर्मेन्द्रियाणि हस्तादीनि सयम्य संहृत्य य आस्ते तिष्ठति मनसा स्मरश्चिन्तयन्निन्द्रियार्थान्विषयान्विमूढात्मा विमूढान्त॰करणो मिथ्याचारो मृषाचार॰ पापाचार स उच्यते ॥ ६ ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्त. स विशिष्यते ॥ ७ ॥

यस्त्विति । यस्तु पुन कर्मण्य**धिकृतोऽज्ञो** बुद्धीन्द्रियाणि मनसा नियम्याऽरभतेऽर्जुन कर्मेन्द्रियैर्वाक्पाण्यादिभि । किमारभत इत्याह—कर्मयोगमसक्त. सन्स विशिष्यत इतरस्मान्मिथ्याचारात् ॥ ७ ॥

यत एवमत —

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः ।
शरीरयात्राऽपि च ते न प्रसिध्येदकर्मणः ॥ ८ ॥

नियतमिति । नियत **नित्यं** यो यस्मिन्कर्मण्यधिकृतः **फलाय चाश्रुतं** तन्नियत कर्म तत्कुरु त्व हेऽर्जुन । यत. कर्म ज्यायोऽधिकतर फलतो हि यस्माद**कर्मणोऽकरणादनारम्भात्** । कथ शरीरयात्रा शरीरस्थितिरपि च ते तव न प्रसिध्येत्प्रसिद्धि न गच्छेदकर्मणोऽकरणात् । अतो दृष्ट॰ कर्माकर्मणोर्विशेषो लोके ॥ ८ ॥

यच्च मन्यसे बन्धार्थत्वात्कर्म न कर्तव्यमिति तदप्यसत्, कथम्—

यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धन. ।
तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ ९ ॥

यज्ञार्थादिति । **यज्ञो वै विष्णु इति** (Tai Sam. I 7. 4) **श्रुतेर्यज्ञ ईश्वरस्तदर्थं** यत्क्रियते तद्यज्ञार्थं कर्म, तस्मात्कर्मणोऽन्यत्रान्येन कर्मणा लोकोऽयमधिकृत॰ कर्मकृत्कर्मबन्धन कर्म बन्धन यस्य सोऽय कर्मबन्धनो लोको न तु यज्ञार्थादतस्तदर्थं यज्ञार्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्ग कर्मफलसङ्गवर्जित॰ सन्समाचर निर्वर्तय ॥ ९ ॥

इतश्चाधिकृतेन कर्म कर्तव्यम्—

सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः ।
अनेन प्रसविष्यध्वमेष वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥

सहेति । सहयज्ञा यज्ञसहिताः प्रजा**स्त्रयो** वर्णास्ता॰ सृष्ट्वोत्पाद्य पुरा सर्गादा-

बुवाचोक्तवान्प्रजापतिः प्रजानां स्रष्टा, अनेन यज्ञेन प्रसविष्यध्वं प्रसवो वृद्धिरुत्पत्तिस्तां कुरुध्वम्। एष यज्ञो वो युष्माकमस्तु भवत्विष्टकामधुगिष्टानभिप्रेतान्कामान्फलविशेषान्दोग्धीतीष्टकामधुक् ॥ १० ॥

कथम्—

देवान्भावयतानेन ते देवा भावयन्तु वः ।
परस्परं भावयन्तः श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

देवानिति। देवानिन्द्रादीन्भावयत वर्धयतानेन यज्ञेन ते देवा भावयन्त्वाप्याययन्तु वृष्ट्यादिना वो युष्मानेव परस्परमन्योन्यं भावयन्तः **श्रेयः परमपि** मोक्षलक्षणं **ज्ञानप्राप्तिक्रमेणावाप्स्यथ स्वर्गं वा परं श्रेयो**ऽवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

किंच—

इष्टान्भोगान्हि वो देवा दास्यन्ते यज्ञभाविताः ।
तैर्दत्तानप्रदायैभ्यो यो भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥ १२ ॥

इष्टान्भोगानिति। इष्टानभिप्रेतान्भोगान्हि वो युष्मभ्यं देवा दास्यन्ते वितरिष्यन्ति स्त्रीपशुपुत्रादीन्यज्ञभाविता यज्ञैर्वर्धितास्तोषिता इत्यर्थः। तैर्देवैर्दत्तान्भोगानप्रदायादत्त्वानृण्यमकृत्वेत्यर्थः, एभ्यो देवेभ्यो यो भुङ्क्ते स्वदेहेन्द्रियाण्येव तर्पयति स्तेन एव तस्कर एव स देवादिस्वापहारी ॥ १२ ॥

ये पुनः—

यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।
भुञ्जते ते त्वघं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥

यज्ञेति। देवयज्ञादीन्निर्वर्त्य तच्छिष्टमशनममृताख्यमशितुं शीलं येषां ते यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः सर्वैः पापैश्चुल्ल्यादिपञ्चसूनाकृतैः प्रमादकृतहिंसादिजनितैश्चान्यैः। ये त्वात्मंभरयो भुञ्जते ते त्वघं पापं स्वयमपि पापा ये पचन्ति पाकं निर्वर्तयन्त्यात्मकारणादात्महेतोः ॥ १३ ॥

इतश्चाधिकृतेन कर्म कर्तव्यम्। जगच्चक्रप्रवृत्तिहेतुर्हि कर्म। कथमिति उच्यते—

अन्नाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादन्नसंभवः ।
यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

अन्नाद्भवन्तीति। अन्नाद्भुक्ताल्लोहितरेतःपरिणतात्प्रत्यक्षं भवन्ति जायन्ते भूतानि, पर्जन्याद्वृष्टेरन्नस्य संभवोऽन्नसंभवः, यज्ञाद्भवति पर्जन्यः—

'अग्नौ प्रास्ताहुतिः सम्यगादित्यमुपतिष्ठते ।
आदित्याज्जायते वृष्टिर्वृष्टेरन्नं ततः प्रजाः' ॥ इति स्मृतेः ।

 (Manu III. 76)

यज्ञोऽपूर्वं स च यज्ञ. कर्मसमुद्भव ऋत्विग्यजमानयोश्च व्यापार कर्म तत· समुद्भवो यस्य यज्ञस्यापूर्वस्य स यज्ञ· कर्मसमुद्भव ॥ १४ ॥

तच्च—

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।
तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

कर्मेति । **कर्म ब्रह्मोद्भव ब्रह्म वेद स उद्भव कारणं** यस्य तत्कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि जानीहि, **ब्रह्म पुनर्वेदाख्य**मक्षरसमुद्भवम्, **अक्षरं ब्रह्म परमात्मा स· मुद्भवो यस्य तदक्षरसमुद्भवं** ब्रह्म वेद इत्यर्थ· । यस्मात्साक्षात्परमात्माख्यादक्षरात्पुरुष**नि·श्वास**वत्समुद्भूत ब्रह्म तस्मा**त्सर्वार्थप्रकाशकत्वात्सर्वगतम्** । सर्वगतमपि सन्नित्य सदा यज्ञविधिप्रधानत्वाद्यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

एवं प्रवर्तितं चक्र नानुवर्तयतीह य. ।
अघायुरिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥

एवमिति । एवमित्थमीश्वरेण वेदयज्ञपूर्वक जगच्चक्र प्रवर्तित नानुवर्तयतीह लोके य **कर्मण्यधिकृतः सन्न**घायुरघ पापमायुर्जीवन यस्य **सो**ऽघायु. पापजीवन इति यावत्, इन्द्रियाराम इन्द्रियैराराम आरमणमाक्रीडा विषयेषु यस्य स इन्द्रियारामो मोघ वृथा हे पार्थ स जीवति । **तस्मादज्ञेनाधिकृतेन कर्तव्यमेव कर्मेति प्रकरणार्थ·** । प्रागात्मज्ञाननिष्ठायोग्यताप्राप्तेस्तादर्थ्येन कर्मयोगानुष्ठानमधिकृतेन **अनात्मज्ञेन** कर्तव्यमेवेत्येतत् 'न कर्मणामनारम्भात्' (III 4) इत्यत आरभ्य 'शरीरयात्राऽपि च **ते** न प्रसिध्येदकर्मण ' (III 8) इत्येवमन्तेन प्रतिपाद्य 'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र' (III 9) इत्यादिना 'मोघ पार्थ स जीवति' (III 16) **इत्येवमन्तेनापि ग्रन्थेन प्रासङ्गिकमधिकृतस्यानात्मविद कर्मानुष्ठाने बहुकारणमुक्तं** तदकरणे च दोषसकीर्तन कृतम् ॥१६॥

एव स्थिते किमेव प्रवर्तित चक्रं सर्वेणानुवर्तनीयमाहोस्वित्पूर्वोक्तकर्मयोगानुष्ठानोपायप्राप्यामनात्मविदा ज्ञानयोगेनैव निष्ठामात्मविद्भि सांख्यैरनुष्ठेयामप्राप्तेनैवेत्येवमर्थमर्जुनस्य प्रश्नमाशङ्क्य स्वयमेव वा शास्त्रार्थस्य विवेकप्रतिपत्त्यर्थमेत वै तमात्मन विदित्वा निवृत्तमिथ्याज्ञाना सन्तो ब्राह्मणा मिथ्याज्ञानवद्भिरवश्य कर्तव्येभ्य पुत्रैषणादिभ्यो व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्त चरन्ति, न तेषा**मात्मज्ञाननिष्ठाव्यतिरेकेणान्यत्कार्य**मस्तीत्येव (Br Upa III 5 1) श्रुत्यर्थमिह गीताशास्त्रे प्रतिपिपादयिषितमाविष्कुर्वन्नाह भगवान्—

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

यस्त्विति । यस्तु **सांख्य** आत्मज्ञाननिष्ठ आत्मरतिरात्मन्येव रतिर्न विषयेषु

यस्य स आत्मरतिरेव स्याद्भवेदात्मतृप्तश्चाऽऽत्मनैव तृप्तो नान्नरसादिना मानवो मनुष्य **संन्यास्यत्मन्येव** च सतुष्ट । सतोषो हि बाह्यार्थलाभे सर्वस्य भवति तमनपेक्ष्यात्मन्येव च सतुष्ट सर्वतो वीततृष्ण इत्येतत् । य ईदृश आत्मवित्तस्य कार्यं करणीयं न विद्यते नास्तीत्यर्थ ॥ १७ ॥

किंच—

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।
न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रयः ॥ १८ ॥

नैवेति। नैव तस्य परमात्मरते **कृतेन कर्मणाऽर्थ** प्रयोजनमस्ति। अस्तु तर्ह्यकृतेनाकरणेन **प्रत्यवायाख्योऽनर्थो** नाकृतनेहे लोके कश्चन कश्चिदपि प्रत्यवाय-प्राप्तिरूप आत्महानिलक्षणो वा नैवास्ति । न चास्य सर्वभूतेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु भूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय' प्रयोजननिमित्तक्रियासाध्यो व्यपाश्रयो व्यपाश्रयणम् । कंचिद्भूतविशेषमाश्रित्य न साध्य' कश्चिदर्थोऽस्ति। येन तदर्था क्रियाऽनुष्ठेया स्यात्। **न त्वमेतस्मिन्सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने वर्तसे** ॥ १८ ॥

यत एवम्—

तस्मादसक्त' सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ १९ ॥

तस्मादिति। तस्मादसक्त सङ्गवर्जित सतत सर्वदा कार्यं कर्तव्य **नित्यं** समाचर निर्वर्तय। असक्तो हि यस्मात्समाचरन्नीश्वरार्थं कर्म कुर्वन्**परं मोक्ष**माप्नोति पुरुष' **सत्त्वशुद्धिद्वारेणेत्यर्थ** ॥ १९ ॥

यस्माच्च—

कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादय. ।
लोकसंग्रहमेवापि संपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

कर्मणैवेति। कर्मणैव हि यस्मात्पूर्वे क्षत्रिया विद्वास. **संसिद्धिं मोक्षं गन्तु-मास्थिता' प्रवृत्ता** जनकादयो जनकाश्वपतिप्रभृतय'। यदि ते प्राप्तसम्यग्दर्शनास्ततो लोकसग्रहार्थं **प्रारब्धकर्मत्वात्**कर्मणा सहैवासन्यस्यैव कर्मससिद्धिमास्थिता इत्यर्थः। अथाप्राप्तसम्यग्दर्शना जनकादयस्तदा **कर्मणा सत्त्वशुद्धिसाधनभूतेन क्रमेण।** ससिद्धिमास्थिता **इति व्याख्येयः श्लोक'**। अथ मन्यसे **पूर्वैरपि जनकादिभि-रप्यजानद्भिरेव** कर्तव्य कर्म कृत तावता नावश्यमन्येन कर्तव्य **सम्यग्दर्शनवता** कृतार्थेनेति तथापि **प्रारब्धकर्मायत्तस्त्व लोकसंग्रहमेवापि लोकस्योन्मार्गप्रवृत्तिनिवारणं** लोकसग्रहस्तमेवापि प्रयोजन सपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

लोकसग्रह क कर्तुमर्हति कथ चेत्युच्यते—

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।
स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ २१ ॥

यद्यदिति । यद्यत्कर्माचरति येषु येषु श्रेष्ठ प्रधानस्तदेव कर्माचरतीतरोन्यो जनस्तदनुगत । किं च स श्रेष्ठो यत्प्रमाण कुरुते लौकिक वैदिक वा लोकस्तदनुवर्तते तदेव प्रमाणीकरोतीत्यर्थ ॥ २१ ॥

यद्यत्र ते लोकसग्रहकर्तव्यताया विप्रतिपत्तिस्तर्हि मा कि न पश्यसि—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किंचन ।
नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ २२ ॥

न म इति । न मे मम पार्थ नास्ति न विद्यते कर्तव्य त्रिष्वपि लोकेषु किंचन किंचिदपि । कस्मान्नानवाप्तमप्राप्तमवाप्तव्य प्रापणीय तथापि वर्त एव च कर्मण्यहम् ॥२२॥

यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ २३ ॥

यदि पुनरह न वर्तेय जातु कदाचित्कर्मण्यतन्द्रितोऽनलस सन्मम श्रेष्ठस्य सतो वर्त्म मार्गमनुवर्तन्ते मनुष्या हे पार्थ सर्वश. सर्वप्रकारै. ॥ २३ ॥

तथा च को दोष इत्याह—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।
संकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमाः प्रजा ॥ २४ ॥

उदिति । उत्सीदेयुर्विनश्येयुरिमे सर्वे लोका लोकस्थितिनिमित्तस्य कर्मणोऽभावात् न कुर्यां कर्म चेदहम् । किंच सकरस्य च कर्ता स्याम् । तेन कारणेनोपहन्यामिमा प्रजा प्रजानामनुग्रहाय प्रवृत्त उपहतिमुपहनन कुर्यामित्यर्थ । ममेश्वरस्याननुरूपमापद्यते ॥ २४ ॥

यदि पुनरहमिव त्व कृतार्थबुद्धिरात्मविदन्यो वा तस्याप्यात्मन कर्तव्याभावेऽपि परानुग्रह एव कर्तव्य इति—

सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।
कुर्याद्विद्वांस्तथाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ २५ ॥

सक्ता इति । सक्ता· कर्मण्यस्य कर्मण फल मम भविष्यतीति केचिदविद्वासो यथा कुर्वन्ति भारत, कुर्याद्विद्वानात्मवित्तथाऽसक्त· सन् । तद्वत्किमर्थं करोति तच्छृणु चिकीर्षु कर्तुमिच्छुर्लोकसग्रहम् ॥ २५ ॥

एव लोकसग्रह चिकीर्षोर्न ममात्मविद· कर्तव्यमस्त्यन्यस्य वा लोकसग्रह मुक्त्वा। ततस्तस्यात्मविद इदमुपदिश्यते—

न बुद्धिभेदं जनयेदज्ञानां कर्मसङ्गिनाम् ।
जोषयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्युक्तः समाचरन् ॥ २६ ॥

नेति । बुद्धेर्भेदो मयेद कर्तव्य भोक्तव्य चास्य कर्मण· फलमितिनिश्चितरूपाया बुद्धेर्भेदन चालन बुद्धिभेदस्त न जनयेन्नोत्पादयेदज्ञानामविवेकिना कर्मसङ्गिना कर्मण्यासक्तानामासङ्गवताम् । किन्तु कुर्याज्जोषयेत्कारयेत्सर्वकर्माणि विद्वान्स्वय तदेवाविदुषा कर्म युक्तोऽभियुक्त· समाचरन् ॥ २६ ॥

अविद्वानज्ञ कथ कर्मसु सज्जत इत्याह—

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।
अहंकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ २७ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृते· प्रकृति· प्रधानं सत्त्वरजस्तमसा गुणाना साम्यावस्था तस्याः प्रकृतेर्गुणैर्विकारै कार्यकरणरूपै क्रियमाणानि कर्माणि **लौकिकानि शास्त्रीयाणि च सर्वश· सर्वप्रकारै**रहकारविमूढात्मा **कार्यकरणसंघातात्मप्रत्ययोऽहंकार**स्तेन विविध नानाविध मूढ आत्मान्त करण यस्य सोऽय **कार्यकरणधर्मा कार्यकरणाभिमान्यविद्यया कर्माण्यात्मनि मन्यमान**स्तत्तत्कर्मणामह कर्तेति मन्यते ॥ २७ ॥

य पुनर्विद्वान्—

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयोः ।
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ २८ ॥

तत्त्वविदिति । तत्त्ववित्तु महाबाहो कस्य तत्त्वविद् गुणकर्मविभागयोर्गुणविभागस्य कर्मविभागस्य च तत्त्वविदित्यर्थ· । गुणा करणात्मका गुणेषु विषयात्मकेषु वर्तन्ते नात्मेति मत्वा न सज्जते सक्तिं न करोति ॥ २८ ॥

ये पुनः—

प्रकृतेर्गुणसंमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।
तानकृत्स्नविदो मन्दान्कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥ २९ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृतेर्गुणै सम्यङ्मूढा· समोहिताः सन्त सज्जन्ते गुणानां कर्मसु गुणकर्मसु वय कर्म कुर्मः फलायेति, तान्कर्मसङ्गिनोऽकृत्स्नविद कर्मफलमात्रदर्शिनो मन्दान्मन्दप्रज्ञान्कृत्स्नविदात्मवित्स्वयं न विचालयेद् बुद्धिभेदकरणमेव चालन तन्न कुर्यादित्यर्थः ॥ २९ ॥

कथं पुन· कर्मण्यधिकृते**नाज्ञेन मुमुक्षुणा** कर्म कर्तव्यमित्युच्यते—

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥ ३० ॥

मयीति । मयि वासुदेवे परमेश्वरे सर्वज्ञे सर्वात्मनि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्य निक्षिप्याध्यात्मचेतसा विवेकबुद्ध्याह **कर्तेश्वराय भृत्यवत्करोमीत्यनया बुद्धया।** किञ्च निराशीस्त्यक्ताशीर्निर्ममो ममभावश्च निर्गतो यस्य तव स त्व निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरो विगतसतापो विगतशोक सन्नित्यर्थ. ॥ ३० ॥

यदेतन्मत कर्म कर्तव्यमिति सप्रमाणमुक्त तत्तथा—

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।
श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभि· ॥ ३१ ॥

ये म इति । ये मे मदीयमिद मतमनुतिष्ठन्त्यनुवर्तन्ते मानवा मनुष्या श्रद्धावन्त श्रद्दधाना अनसूयन्तोऽसूया च मयि परमगुरौ* वासुदेवेऽकुर्वन्तो मुच्यन्ती तेऽप्येवभूता कर्मभिर्धर्माधर्माख्यै ॥ ३१ ॥

ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।
सर्वज्ञानविमूढांस्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥ ३२ ॥

ये त्विति । ये तु तद्विपरीता एतन्मम मतमभ्यसूयन्तो निन्दन्तः नानुतिष्ठन्ति नानुवर्तन्ते मे मत सर्वेषु ज्ञानेषु विविध मूढास्ते, सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टान्नाशं गतानचेतसोऽविवेकिन ॥ ३२ ॥

कस्मात्पुन कारणात्त्वदीयं मतं नानुतिष्ठन्ति परधर्माननुतिष्ठन्ति स्वधर्मं च नानुवर्तन्ते, त्वत्प्रतिकूला कथ न बिभ्यति त्वच्छासनातिक्रमदोषात्, तत्राह—

सदृशं चेष्टते स्वस्या· प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रह: किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

सदृशमिति । सदृशमनुरूप चेष्टते चेष्टा करोति कस्य× स्वस्या स्वकीयाया प्रकृते, प्रकृतिर्नाम **पूर्वकृतधर्माधर्मादिसंस्कारो वर्तमानजन्मादावभिव्यक्त· सा प्रकृति**स्तस्या सदृशमेव सर्वो जन्तुर्ज्ञानवानपि कि पुनर्मूर्ख । तस्मात्प्रकृति यान्ति भूतानि निग्रह· कि करिष्यति मम वान्यस्य वा ॥ ३३ ॥

यदि सर्वो जन्तुरात्मन· प्रकृतिसदृशमेव चेष्टते न च प्रकृतिशून्यः कश्चिदस्ति **तत पुरुषकारस्य विषयानुपपत्ते** शास्त्रानर्थक्यप्राप्ताविदमुच्यते—

---

* POA and VPP read परमगुरौ ASS reads गुरौ
× POA and VPP read कस्य. ASS reads कस्या·.

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।
तयोर्न वशमागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ ३४ ॥

इन्द्रियस्येति । इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थे सर्वेन्द्रियाणामर्थे शब्दादिविषय इष्टे रागोऽनिष्टे द्वेष इत्येव प्रतीन्द्रियार्थे रागद्वेषाववश्यभाविनौ । तत्राय पुरुषकारस्य शास्त्रार्थस्य च विषय उच्यते। शास्त्रार्थे प्रवृत्त पूर्वमेव रागद्वेषयोर्वश नागच्छेत्। या हि पुरुषस्य प्रकृति सा रागद्वेषपुरःसरैव स्वकार्ये पुरुष प्रवर्तयति तदा स्वधर्मपरित्यागः परधर्मानुष्ठान च भवति। यदा पुना रागद्वेषौ तत्प्रतिपक्षेण नियमयति तदा शास्त्रदृष्टिरेव पुरुषो भवति न प्रकृतिवश । तस्मात्तयो रागद्वेषयोर्वश नागच्छेत्। यतस्तौ **ह्यस्य पुरुषस्य** परिपन्थिनौ श्रेयोमार्गस्य विघ्नकर्तारौ तस्कराविव पथीत्यर्थ ॥ ३४ ॥

तत्र रागद्वेषप्रयुक्तो मन्यते शास्त्रार्थमप्यन्यथा परधर्मोऽपि धर्मत्वादनुष्ठेय एवेति तदसत्—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।
स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३५ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्प्रशस्यतर स्वो धर्म स्वधर्मो विगुणोऽपि विगतगुणोऽप्यनुष्ठीयमान परधर्मात्स्वनुष्ठितात्साद्गुण्येन सपादितादपि, स्वधर्मे स्थितस्य निधन मरणमपि श्रेय परधर्मे स्थितस्य जीवितात्, कस्मात्परधर्मो भयावह, नरकादिलक्षण भयमावहति यतः ॥ ३५ ॥

यद्यप्यनर्थमूलं ध्यायतो विषयान्पुस इति (II. 62) रागद्वेषौ ह्यस्य परिपन्थिनाविति (III. 34) चोक्त विक्षिप्तमनवधारित च तदुक्त तत्सक्षिप्त निश्चित चेदमेवेति ज्ञातुमिच्छन्नर्जुन उवाच ज्ञाते हि तस्मिंस्तदुच्छेदाय यत्न कुर्यामिति—

अर्जुन उवाच—

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।
अनिच्छन्नपि वार्ष्णेय बलादिव नियोजितः ॥ ३६ ॥

अथेति । अथ केन हेतुभूतेन प्रयुक्त; सन्राज्ञेव भृत्योऽय पाप कर्म चरत्याचरति पूरुषः पुरुष स्वयमनिच्छन्नपि हे वार्ष्णेय वृष्णिकुलप्रसूत बलादिव नियोजितो राज्ञेवेत्युक्तो दृष्टान्त ॥ ३६ ॥

शृणु त्व त वैरिण सर्वानर्थकरं य त्व पृच्छसि इति—

श्रीभगवानुवाच

" ऐश्वर्यस्य समग्रस्य धर्मस्य यशस श्रियः ।
वैराग्यस्याथ मोक्षस्य षण्णा भग इतीङ्गना ॥ "

ऐश्वर्यादिषट्क यस्मिन्वासुदेवे नित्यमप्रतिबद्धत्वेन सामरत्स्येन च वर्तते ।

" उत्पत्ति प्रलय चैव भूतानामागाति गतिम् ।
वेत्ति विद्यामविद्या च स वाच्यो भगवानिति ॥ "

उत्पत्त्यादिविषय च विज्ञान यस्य स वासुदेवो वाच्यो भगवानिति ।*

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।
महाशनो महापाप्मा विद्धयेनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

काम इति । **काम एष सर्वलोकशत्रुर्यन्निमित्ता सर्वानर्थप्राप्ति प्राणिनां स एष काम· प्रतिहत केनचित्क्रोधत्वेन परिणमते** । अत· क्रोधोऽप्येष एव । रजोगुणसमुद्भवो रजश्च तद्गुणश्च स रजोगुण स समुद्भवो यस्य स कामो रजो गुणसमुद्भवो रजोगुणस्य वा समुद्भव । कामो ह्युद्भूतो रज प्रवर्तयन्पुरुष प्रवर्तयति । तृष्णया ह्यहकारित इति दु खिना रज कार्ये सेवादौ प्रवृत्ताना प्रलाप श्रूयते । महाशनो महदशनमस्येति महाशनोऽत एव महापाप्मा । कामेन हि प्रेरितो जन्तु· पाप करोति । अतो विद्धयेन काम**मिह संसारे** वैरिणम् ॥ ३७ ॥

कथ वैरीति दृष्टान्तै प्रत्याययति—

धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।
यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

धूमेनेति । धूमेन सहजेनाव्रियते वह्नि प्रकाशात्मकोऽप्रकाशात्मकेन यथा वादर्शो मलेन च यथोल्बेन गर्भवेष्टनेन जरायुणावृत आच्छादितो गर्भस्तथा **तेनेदामवृतम्** ॥३८॥

कि पुनस्तदिदशब्दवाच्य यत्कामेनावृतमित्युच्यते—

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।
कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

आवृतमिति । आवृतमेतेन ज्ञान ज्ञानिनो नित्यवैरिणा । **ज्ञानी हि जानात्यनेनाहमनर्थे प्रयुक्तः पूर्वमेवेति**× । **दु·खी च भवति नित्यमेव** । अतोऽसौ ज्ञानिनो नित्यवैरी न तु मूर्खस्य । स हि काम तृष्णाकाले मित्रमिव पश्य**स्तत्कार्ये**

* The explanation of 'भगवान्' is printed in POA and VPP after the verse (37) But as it has to do only with the word भगवान् we print it as done in ASS. It seems to be an interpolation

× POA puts पूर्वमेव between हि and जानाति POA has अत. before दु खी

दु खे प्राप्ते जानाति तृष्णयाह दु खित्वमापादित इति न पूर्वमेवानो ज्ञानिन एव नित्यवैरी । किंरूपेण कामरूपेण काम इच्छैव रूपमस्येति कामरूपस्तेन दुष्पूरेण दु खेन पूरणमस्येति दुष्पूरस्तेनानलेन नास्याल पर्याप्तिर्विद्यत इत्यनलस्तेन च ॥ ३९ ॥

किमधिष्ठान पुन कामो ज्ञानस्यावरणत्वेन वैरी **सर्वस्येत्यपेक्षा**यामाह ज्ञाते हि शत्रोरधिष्ठाने सुखेन शत्रुनिबर्हण कर्तुं शक्यत इति—

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।
एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चास्य कामस्याधिष्ठानमाश्रय उच्यते । एतैरिन्द्रियादिभिराश्रयैर्विमोहयति विविध मोहयत्येष कामो ज्ञानमावृत्याच्छाद्य देहिन शरीरिणम् ॥ ४० ॥

यत एवम्—

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।
पाप्मानं प्रजहिह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ ४१ ॥

तस्मादिति । तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ पूर्व नियम्य वशीकृत्य भरतर्षभ पाप्मान पापाचार काम प्रजाहिहि परित्यज, एन प्रकृत वैरिण ज्ञानविज्ञाननाशन ज्ञान शास्त्रत आचार्यतश्चात्मादीनामवबोध, विज्ञान विशेषतस्तदनुभवस्तयोर्ज्ञानविज्ञानयो· श्रेयःप्राप्तिहेत्वोर्नाशिन प्रजहिह्यात्मन परित्यजेत्यर्थ· ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाण्यादौ नियम्य काम शत्रु जहिहीत्युक्त तत्र किमाश्रय कामं जह्यादित्युच्यते—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धेः परतस्तु सः ॥ ४२ ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि पञ्च देह स्थूल बाह्य परिच्छिन्न चापेक्ष्य सौक्ष्म्यान्तरस्थत्वव्यापित्वाद्यपेक्ष्य पराणि प्रकृष्टान्याहु पण्डिता । तथेन्द्रियेभ्य· परं मन· सकल्पविकल्पात्मकम् । तथा मनसस्तु परा बुद्धिर्निश्चयात्मिका । तथा य· सर्वदृश्येभ्यो बुद्ध्यन्तेभ्योऽभ्यन्तरो य देहिनमिन्द्रियादिभिराश्रयैर्युक्त कामो ज्ञानावरणद्वारेण मोहयतीत्युक्त **स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा*** ॥ ४२ ॥

एवं बुद्धे· परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना ।
जहि शत्रु महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां+ भीष्मप-

---

* POA and VPP read पर आत्मा

\+ Ibid–वैयासिक्याम्

अथ चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच—

योऽयं योगोऽध्यायद्वयेनोक्तो ज्ञाननिष्ठालक्षणः ससंन्यासः कर्मयोगोपायो यस्मिन्वेदार्थः परिसमाप्तः प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च, गीतासु च सर्वासु स्वयमेव योगो विवक्षितो भगवताऽतः परिसमाप्तं वेदार्थं मन्वानस्तं वंशकथनेन स्तौति श्रीभगवान्—

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमव्ययम् ।
विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽब्रवीत् ॥ १ ॥

इममध्यायद्वयेनोक्तं योगं विवस्वते आदित्याय सर्गादौ प्रोक्तवानहं जगत्परिपालयितॄणां क्षत्रियाणां बलाधानाय । तेन योगबलेन युक्ताः समर्था भवन्ति ब्रह्म परिरक्षितुम् । ब्रह्मक्षत्रे परिपालिते* जगत्परिपालयितुमलम् । अव्ययमव्ययफलत्वात् । न ह्यस्य योगस्य× सम्यग्दर्शननिष्ठालक्षणस्य मोक्षाख्यं फलं व्येति । स च विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवे स्वपुत्रायादिराजायाब्रवीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।
स कालेनेह महता योगोः नष्टः परंतप ॥ २ ॥

एवमिति । एवं क्षत्रियपरम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो राजानश्च ते ऋषयश्च राजर्षयो विदुरिमं योगम् । स योगः कालेनेह महता दीर्घेण नष्टो विच्छिन्नसंप्रदायः संवृत्तो हे परंतप, आत्मनो विपक्षभूताः परा+ उच्यन्ते तान्शौर्यतेजोगभस्तिभिर्भानुरिव तापयतीति परंतपः शत्रुतापन इत्यर्थः ॥ २ ॥

दुर्बलानजितेन्द्रियान्प्राप्य नष्टं योगमिममुपलभ्य लोकं चापुरुषार्थसंबन्धिनम्—

स एवायं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।
भक्तोऽसि मे सखा चेति रहस्यं ह्येतदुत्तमम् ॥ ३ ॥

---

* POA drops "परिपालिते जगत्"
× ASS drops 'योगस्य' which is necessary
\+ ASS reads परे.

स एवायमिति । स एवाय मया ते तुभ्यमद्येदानी योग: प्रोक्त पुरातन., भक्तोऽसि मे सखा चासीति । रहस्य हि यस्मादेतदुत्तम **योगो ज्ञानमित्यर्थ ॥ ३ ॥**

भगवता विप्रतिषिद्धमुक्तमिति मा भूत्कस्यचिद्बुद्धिरिति परिहारार्थं चोद्यमिव कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

अपरमिति । अपरमर्वाग्वसुदेवगृहे भवतो जन्म पर पूर्वं **सर्गादौ** जन्मोत्पत्तिर्विवस्वत आदित्यस्य तत्कथमेतद्विजानीयामविरुद्धार्थतया यस्त्वमेवादौ प्रोक्तवानिम योग स एव त्वमिदानी मह्य प्रोक्तवानसीति ॥ ४ ॥

या वासुदेवेऽनीश्वरासर्वज्ञाशङ्का मूर्खाणा ता परिहरञ्छ्रीभगवानुवाच यदर्थो ह्यर्जुनस्य प्रश्न —

श्री भगवानुवाच—

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥

बहूनीति । बहूनि मे मम व्यतीतान्यतिक्रान्तानि जन्मानि तव च हेऽर्जुन तान्यह वेद जाने सर्वाणि न त्व वेत्थ जानीषे धर्माधर्मादिप्रतिबद्धज्ञानशक्तित्वात् । अह पुनर्नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावत्वादनावरणज्ञानशक्तिरिति वेदाह हे परतप ॥ ५ ॥

कथ तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्माभावेऽपि जन्मेत्युच्यते—

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

अजोऽपीति । अजोऽपि जन्मरहितोऽपि सस्तथाऽव्ययात्माक्षीणज्ञानशक्तिस्वभावोऽपि सस्तथा भूताना ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानामीश्वर ईशनशीलोऽपि सन् **प्रकृति स्वां मम वैष्णवीं मायां त्रिगुणात्मिकां** यस्या वशे सर्वं जगद्वर्तते यया मोहित सत्स्वमात्मान वासुदेव न जानाति ता प्रकृति स्वामधिष्ठाय वशीकृत्य सभवामि **देहवानिव** भवामि **जात इवात्ममाययात्मनो मायया न परमार्थतो** लोकवत् ॥६॥

तच्च जन्म कदा किमर्थं चेत्युच्यते—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

यदेति । यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्हानिर्वर्णाश्रमादिलक्षणस्य प्राणिनामभ्युदयनिःश्रेयससाधनस्य भवति भारत, अभ्युत्थानमुद्भवोऽधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहं मायया ॥ ७ ॥

किमर्थम्—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

परित्राणायेति । परित्राणाय परिरक्षणाय साधूनां सन्मार्गस्थानां विनाशाय च दुष्कृतां पापकारिणाम् । किं च धर्मसंस्थापनार्थाय धर्मस्य सम्यक्स्थापनं धर्मसंस्थापनं तदर्थं संभवामि युगे युगे प्रतियुगम् ॥ ८ ॥

तत्—

जन्म कर्म च मे दिव्यमेव यो वेत्ति तत्त्वतः ।
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ ९ ॥

जन्मेति । जन्म मायारूपं, कर्म च साधुपरित्राणादि, मे मम दिव्यमप्राकृतमैश्वरमेव यथोक्तं यो वेत्ति तत्त्वतस्तत्त्वेन यथावत्त्यक्त्वा देहमिमं पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नैति न प्राप्नोति मामेत्यागच्छति स मुच्यते हेऽर्जुन ॥ ९ ॥

नैष मोक्षमार्ग इदानीं प्रवृत्तः किं तर्हि पूर्वमपि—

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥

वीतरागेति । वीतरागभयक्रोधा रागश्च भयं च क्रोधश्च वीता विगता येभ्यस्ते वीतरागभयक्रोधा मन्मया ब्रह्मविद ईश्वराभेददर्शिनो मामेव परमेश्वरमुपाश्रिताः केवलज्ञाननिष्ठा इत्यर्थः । बहवोऽनेके ज्ञानतपसा ज्ञानमेव च परमात्मविषयं तपस्तेन ज्ञानतपसा पूताः परां शुद्धिं गताः सन्तो मद्भावमीश्वरभावं मोक्षमागताः समनुप्राप्ताः । इतरतपोनिरपेक्षज्ञाननिष्ठा इत्यस्य लिङ्गं ज्ञानतप इति विशेषणम् ॥ १० ॥

तव तर्हि रागद्वेषौ स्तः, येन केभ्यश्चिदेवात्मभावं प्रयच्छसि न सर्वेभ्य इत्युच्यते—

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

ये यथेति । ये यथा येन प्रकारेण येन प्रयोजनेन यत्फलार्थितया मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव तत्फलदानेन भजाम्यनुगृह्णाम्यहमित्येतत् । तेषां मोक्षं प्रत्यनर्थित्वात् । न ह्येकस्य मुमुक्षुत्वं फलार्थित्वं च युगपत्संभवति । अतो ये फलार्थिनस्तान्फलप्रदानेन । ये यथोक्तकारिणस्त्वफलार्थिनो मुमुक्षवश्च तान्ज्ञानप्रदानेन, ये ज्ञानिनः संन्यासिनो मुमुक्षवश्च तान्मोक्षप्रदानेन, तथार्तानार्तिहरणेनेत्येवं यथा प्रपद्यन्ते ये

स एवायमिति । स एवाय मया ते तुभ्यमद्येदानी योग प्रोक्त पुरातन', भक्तोऽसि मे सखा चासीति । रहस्य हि यस्मादेतदुत्तम **योगो ज्ञानमित्यर्थ** ॥ ३ ॥

भगवता विप्रतिषिद्धमुक्तमिति मा भूत्कस्यचिद्बुद्धिरिति परिहारार्थं चोद्य-मिव कुर्वन् —

अर्जुन उवाच—

अपरं भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।
कथमेतद्विजानीयां त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

अपरमिति । अपरमर्वाग्वसुदेवगृहे भवतो जन्म पर पूर्वं **सर्गादौ** जन्मोत्पत्ति-र्विवस्वत आदित्यस्य तत्कथमेतद्विजानीयामविरुद्धार्थतया यस्त्वमेवादौ प्रोक्तवानिम योग स एव त्वमिदानी मह्य प्रोक्तवानसीति ॥ ४ ॥

या वासुदेवेऽनीश्वरासर्वज्ञाशङ्का मूर्खाणा ता परिहरञ्छ्रीभगवानुवाच यदर्थो ह्यर्जुनस्य प्रश्न —

श्री भगवानुवाच—

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥

बहूनीति । बहूनि मे मम व्यतीतान्यातिक्रान्तानि जन्मानि तव च हेऽर्जुन तान्यह वेद जाने सर्वाणि न त्व वेत्थ जानीषे धर्माधर्मादिप्रतिबद्धज्ञानशक्तित्वात् । अह पुनर्नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावत्वादनावरणज्ञानशक्तिरिति वेदाह हे परतप ॥ ५ ॥

कथ तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्माभावेऽपि जन्मेत्युच्यते—

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

अजोऽपीति । अजोऽपि जन्मरहितोऽपि सस्तथाऽव्ययात्माक्षीणज्ञानशक्तिस्व-भावोऽपि सन्स्तथा भूताना ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानामीश्वर ईशनशीलोऽपि सन् **प्रकृतिं स्वां मम वैष्णवी मायां त्रिगुणात्मिकां** यस्या वशे सर्वं जगद्वर्तते यया मोहित सत्स्वमात्मान वासुदेव न जानाति ता प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय वशीकृत्य सभवामि **देहवानिव** भवामि **जात इवा**त्ममाययात्मनो **मायया न परमार्थतो** लोकवत् ॥६॥

तच्च जन्म कदा किमर्थं चेत्युच्यते—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।
अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

यदेति । यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्हानिर्वर्णाश्रमादिलक्षणस्य प्राणिनामभ्युदयनिःश्रेयससाधनस्य भवति भारत, अभ्युत्थानमुद्भवोऽधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहं मायया ॥ ७ ॥

किमर्थम्—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

परित्राणायेति । परित्राणाय परिरक्षणाय साधूनां सन्मार्गस्थानां विनाशाय च दुष्कृतां पापकारिणाम् । किं च धर्मसंस्थापनार्थाय धर्मस्य सम्यक्स्थापनं धर्मसंस्थापनं तदर्थं संभवामि युगे युगे प्रतियुगम् ॥ ८ ॥

तत्—

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।
त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥ ९ ॥

जन्मेति । जन्म मायारूपं, कर्म च साधुपरित्राणादि, मे मम दिव्यमप्राकृतमैश्वरमेव यथोक्तं यो वेत्ति तत्त्वतस्तत्त्वेन यथावत्त्यक्त्वा देहमिमं पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नैति न प्राप्नोति मामेत्यागच्छति स मुच्यते हेऽर्जुन ॥ ९ ॥

नैष मोक्षमार्ग इदानीं प्रवृत्तः किं तर्हि पूर्वमपि—

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।
बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥

वीतरागेति । वीतरागभयक्रोधा रागश्च भयं च क्रोधश्च वीता विगता येभ्यस्ते वीतरागभयक्रोधा मन्मया ब्रह्मविद ईश्वराभेददर्शिनो मामेव परमेश्वरमुपाश्रिताः केवलज्ञाननिष्ठा इत्यर्थः । बहवोऽनेके ज्ञानतपसा ज्ञानमेव च परमात्मविषयं तपस्तेन ज्ञानतपसा पूताः परां शुद्धिं गताः सन्तो मद्भाव**मीश्वरभावं मोक्ष**मागताः समनुप्राप्ताः । इतरतपोनिरपेक्षज्ञाननिष्ठा इत्यस्य लिङ्गं ज्ञानतपसेति विशेषणम् ॥ १० ॥

तव तर्हि रागद्वेषौ स्तः, येन केभ्यश्चिदेवात्मभावं प्रयच्छसि न सर्वेभ्य इत्युच्यते—

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

ये यथेति । ये यथा येन प्रकारेण येन प्रयोजनेन **यत्फलार्थितया** मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव तत्फलदानेन भजाम्यनुगृह्णाम्यहमित्येतत् । **तेषां मोक्षं प्रत्यनर्थित्वात्** । न ह्येकस्य मुमुक्षुत्वं फलार्थित्वं च युगपत्संभवति । अतो ये फलार्थिनस्तान्फलप्रदानेन । ये यथोक्तकारिणस्त्वफलार्थिनो मुमुक्षवश्च तान्ज्ञानप्रदानेन, ये ज्ञानिनः संन्यासिनो मुमुक्षवश्च तान्मोक्षप्रदानेन, **तथार्तानार्तिहरणेनेत्येवं** यथा प्रपद्यन्ते ये

तास्तथैव भजामीत्यर्थ । न पुना रागद्वेषनिमित्त मोहनिमित्त वा कञ्चिद्भजामि। **सर्वथापि** सर्वावस्थस्य ममेश्वरस्य वर्त्म मार्गमनुवर्तन्ते मनुष्या । **यत्फलार्थितया यस्मिन्कर्मण्यधिकृता ये प्रवर्तन्ते ते मनुष्या अत्र उच्यन्ते** हे पार्थ सर्वशः सर्वप्रकारै ॥ ११ ॥

यदि तवेश्वरस्य रागादिदोषाभावात्सर्वप्राणिष्वनुजिघृक्षाया तुल्याया सर्वफलप्रदान समर्थे च त्वयि सति वासुदेव- सर्वमिति (VII 19) ज्ञानेनैव मुमुक्षव' सन्त' कस्मात्त्वामेव सर्वे न प्रतिपद्यन्त इात शृणु तत्र कारणम्—

काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥

काङ्क्षन्त इति । काङ्क्षन्तोऽभीप्सन्त कर्मणा सिद्धि फलनिष्पत्ति प्रार्थयन्तो यजन्त इहास्मिल्लोके देवता इन्द्राग्न्याद्या "अथ योऽन्या देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्यो ऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेव स देवानाम्" इति श्रुते- (Br Upa 1 4 40) । तेषा हि भिन्नदेवतायाजिना फलाकाङ्क्षिणा क्षिप्र शीघ्र हि यस्मान्मानुषे लोके, मनुष्यलोके हि शास्त्राधिकार । क्षिप्र हि मानुषे लोक इति विशेषणादन्येष्वपि कर्मफलसिद्धि दर्शयति भगवान् । मानुषे लोके **वर्णाश्रमादि-कर्माणीति**[1] **शेष**, तेषा वर्णाश्रमाद्यधिकारिकर्मणा फलसिद्धि क्षिप्र भवति कर्मजा कर्मणो जाता ॥ १२ ॥

मानुष एव लोके वर्णाश्रमादिकर्माधिकारो नान्येषु लोकेष्विति नियम किंनिमित्त इति, अथवा वर्णाश्रमादिप्रविभागोपेता मनुष्या मम वर्त्मानुवर्तन्ते सर्वश इत्युक्त कस्मात्पुन कारणान्नियमेन तवैव वर्त्मानुवर्तन्ते नान्यस्येत्युच्यते–

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम् ॥ १३ ॥

चातुर्वर्ण्यमिति । चातुर्वर्ण्यं चत्वार एव वर्णाश्चातुर्वर्ण्यं मयेश्वरेणसृष्टमुत्पादित "ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्" (ṚV X. 10 12) इत्यादिश्रुते', गुणकर्म-विभागशो गुणविभागश कर्मविभागशश्च गुणा सत्त्वरजस्तमासि । तत्र सात्त्विकस्य सत्त्वप्रधानस्य ब्राह्मणस्य शमो दमस्तप इत्यादीनि कर्माणि (XVIII 42) । सत्त्वोपसर्जनरज प्रधानस्य क्षत्रियस्य शौर्यतेजःप्रभृतीनि कर्माणि (XVIII 43)। तमउपसर्जनरज प्रधानस्य वैश्यस्य कृष्यादीनि कर्माणि (XVIII 44) । रजउप-सर्जनतम प्रधानस्य शूद्रस्य शुश्रूषैव कर्मेत्येव (XVIII. 44) गुणकर्मविभाग शश्चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टमित्यर्थ । तच्चेद चातुर्वर्ण्यं नान्येषु लोकेष्वतो मानुषे लोक

---

* POA and VPP—विशेष' for शेष

इति विशेषणम् । हन्त तर्हि चातुर्वर्ण्यसर्गादेः कर्मणः कर्तृत्वात्तत्फलेन युज्यमेऽतो **न त्वं नित्यमुक्तो नित्येश्वर** इति । उच्यते । यद्यपि मायासव्यवहारेण तस्य कर्मण कर्तारमपि सन्त मा परमार्थतो विद्ध्यकर्तारमत एवाव्ययमससारिण च मा विद्धि ॥ १३ ॥

येषा तु कर्मणा कर्तार मा मन्यसे परमार्थतस्तेषामकर्तैवाह यत:—

न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।
इति मां योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥ १४ ॥

नेति । न मा तानि कर्माणि लिम्पन्ति देहाद्यारम्भकत्वेनाहङ्काराभावात् । न च तेषा कर्मणा फलेषु मे स्पृहा तृष्णा । येषा तु ससारिणामह कर्तेत्यभिमानः कर्मसु स्पृहा तत्फलेषु च तान्कर्माणि लिम्पन्तीति युक्त तदभावान्न मा कर्माणि लिम्पन्तीत्येव योऽन्योऽपि मामात्मत्वेनाभिजानाति नाह कर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति स कर्मभिर्न बध्यते । तस्यापि न देहाद्यारम्भकाणि कर्माणि भवन्तीत्यर्थः ॥ १४ ॥

नाह कर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति—

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।
कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतर कृतम् ॥ १५ ॥

एवमिति । एव ज्ञात्वा कृत कर्म पूर्वैरप्यतिक्रान्तैर्मुमुक्षुभि, कुरु तेन कर्मैव त्व न तूष्णीमासन नापि सन्यासः कर्तव्यस्तस्मात्त्व पूर्वैरप्यनुष्ठितत्वाद्यद्यनात्मज्ञस्त्व तदात्मशुद्ध्यर्थं तत्त्वविच्चेल्लोकसग्रहार्थं पूर्वैर्जनकादिभि पूर्वतर कृत नाधुनातन कृत निर्वर्तितम् ॥ १५ ॥

तत्र कर्म चेत्कर्तव्य त्वद्वचनादेव करोम्यह किं विशेषितेन पूर्वैः पूर्वतर कृत-मित्युच्यते यस्मान्महद्वैषम्य कर्मणि कथम्—

किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः ।
तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १६ ॥

किं कर्मेति । किं कर्म किं चाकर्मेति कवयो मेधाविनोऽप्यत्रास्मिन्कर्मादिविषये मोहिता मोह गता तद् अतस्ते तुभ्यमह कर्माकर्म च प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा विदित्वा कर्मादि मोक्ष्यसेऽशुभात्ससारात् ॥ १६ ॥

न चैतत्त्वया मन्तव्य, कर्म नाम देहादिचेष्टा लोकप्रसिद्धमकर्म तदक्रिया तूष्णी-मासन किं तत्र बोद्धव्यमिति । कस्मादुच्यते—

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मणः ।
अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गतिः ॥ १७ ॥

कर्मण इति । कर्मण शास्त्रविहितस्य हि यस्मादप्यस्ति बोद्धव्य बोद्धव्य चास्त्येव विकर्मण प्रतिषिद्धस्य तथाकर्मणश्च तूष्णीभावस्य बोद्धव्यमस्तीति त्रिष्वप्यध्याहार कर्तव्यो यस्माद्गहना विषमा दुर्ज्ञाना, कर्मण इत्युपलक्षणार्थं कर्मादीना कर्माकर्मविकर्मणा **गतिर्याथात्म्य तत्त्वमित्यर्थ** ॥ १७ ॥

I किं पुनस्तत्त्वं कर्मादेर्यद्बोद्धव्य वक्ष्यामीति प्रतिज्ञातमुच्यते—

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म य ।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्त. कृत्स्नकर्मकृत् ॥ १८ ॥

कर्मणीति । कर्मणि कर्म क्रियत इति व्यापारमात्र तस्मिन्कर्मण्यकर्म **कर्माभावं** य पश्येदकर्मणि च कर्माभावे कर्तृतन्त्रत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्त्योर्वस्त्वप्राप्यैव हि सर्व एव क्रियाकारकादिव्यवहारोऽ**विद्याभूमावेव** कर्म य पश्येत्पश्यति स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृत्समस्तकर्मकृच्च **स इति स्तूयते** कर्माकर्मणोरितरेतरदर्शी।

II ननु किमिद विरुद्धमुच्यते कर्मण्यकर्म य पश्येदित्यकर्मणि च कर्मेति । न हि कर्माकर्म स्यादकर्म वा कर्म तत्र विरुद्ध कथ पश्येद्द्रष्टा । **न, अकर्मैव परमार्थतः सत्कर्मवदवभासते मूढदृष्टेर्लोकस्य तथा कर्मैवाकर्मवत्**, तत्र यथाभूतदर्शनार्थमाह भगवान्कर्मण्यकर्म य पश्येदित्यादि । अतो न विरुद्धम् । बुद्धिमत्त्वाद्युपपत्तेश्च बोद्धव्यमिति च यथाभूतदर्शनमुच्यते । न च विपरीत ज्ञानादशुभान्मोक्षण स्याद्यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभादिति चोक्तम् । **तस्मात्कर्माकर्मणी विपर्ययेण गृहीते प्राणिभिस्तद्विपर्ययग्रहणनिवृत्त्यर्थं भगवतो वचनं ' कर्मण्यकर्म यः ' इत्यादि ।** न चात्र कर्माधिकरणमकर्मास्ति कुण्डे बदराणीव नाप्य कर्माधिकरण कर्मास्ति कर्माभावत्वादकर्मण· । अतो विपरीतगृहीते एव कर्माकर्मणी लौकिकैर्यथा **मृगतृष्णिकायामुदकं शुक्तिकायां वा रजतम्** ।

I Śankara's Interpretation

As the soul is really no agent and as all actions are due to only the Nescience, he who realizes that there is no action in what the ignorant people think to be action and that there is action in what they think to be absence of action is talented among men, is possessed of the Yoga and should be praised as being one who has done all actions (rites, ceremonies), though really he will abstain from doing any action at all

II There is no inconsistency or self- contradiction involved in the statement Nor is the loc in karmani and akarmani to be understood as referring to adhikarana (a substratum)

III ननु कर्म कर्मैव सर्वेषां न क्वचिद्व्यभिचरति। तन्न, **नौस्थस्य नावि गच्छन्त्यां तटस्थेष्वगतिषु नगेषु प्रतिकूलगतिदर्शनाद्दूरेषु चक्षुषासंनिकृष्टेषु गच्छत्सु गत्यभावदर्शनात्। एवमिहाप्यकर्मण्यहं करोमीति कर्मदर्शनं** कर्मणि चाकर्मदर्शनं विपरीतदर्शनं येन तन्निराकरणार्थमुच्यते कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्यादि।

IV तदेतदुक्तप्रतिवचनमप्यसकृदत्यन्तविपरीतदर्शनभाविततया मोमुह्यमानो लोकः श्रुतमप्यसकृत्तत्त्वं विस्मृत्य विस्मृत्य मिथ्याप्रसङ्गमवतार्यावतार्य चोदयतीति पुनः पुनरुत्तरमाह भगवान्दुर्विज्ञेयत्वं चालक्ष्य वस्तुनः। अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयं न जायते म्रियते (II. 20, 25) **इत्यादिनात्मनि कर्माभावः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्ध उक्तो वक्ष्यमाणश्च। तस्मिन्नात्मनि कर्माभावेऽकर्मणि कर्मविपरीतदर्शनमत्यन्तनिरूढम्।**

V यत्तु 'किं कर्म किमकर्मेति कवयोऽप्यत्र मोहिताः' **देहाद्याश्रयं कर्मात्मन्यध्यारोप्याहं कर्ता ममैतत्कर्म मयास्य फलं भोक्तव्यमिति च।** तथाहं तूष्णीं भवामि येनाहं निरायासोऽकर्मा सुखी स्यामिति कार्यकरणाश्रयं व्यापारोपरमं तत्कृतं च सुखित्वमात्मन्यध्यारोप्य न करोमि किंचित्तूष्णीं सुखमासमित्यभिमन्यते लोकः। **तत्रेदं लोकस्य विपरीतदर्शनापनयनायाह भगवान्कर्मण्यकर्म यः पश्येदित्याह। अत्र** च कर्म कर्मैव सत्कार्यकरणाश्रयं कर्मरहितेऽविक्रिये आत्मनि सर्वैरध्यस्तं यतः पण्डितोऽप्यहं करोमीति मन्यते। अत आत्मसमवेततया **सर्वलोकप्रसिद्धे कर्मणि** नदीकूलस्थेष्विव वृक्षेषु गतिप्रातिलोम्येनाकर्म **कर्माभावं** यथाभूतं गत्यभावमिव वृक्षेषु यः पश्येदकर्मणि च कार्यकरणव्यापारोपरमे कर्मवदात्मन्यध्यारोपिते तूष्णीमकुर्वन्सुखमास इत्यहंकाराभिसंधिहेतुत्वात्तस्मिन्नकर्मणि च कर्म यः पश्येत्। य एवं कर्माकर्मविभागज्ञः स बुद्धिमान्पण्डितो मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृच्च सोऽशुभान्मोक्षितः कृतकृत्यो भवतीत्यर्थः।

VI **अयं श्लोकोऽन्यथा व्याख्यातः कैश्चित्,** कथं, **नित्यानां** किल कर्मणामीश्वरार्थेऽनुष्ठीयमानानां तत्फलाभावादकर्माणि तान्युच्यन्ते गौण्या वृत्त्या। तेषां

III Examples of cases where people misunderstand action or absence of action—(aciton in the form of *doing*).

IV The Lord repeatedly tells this same (*viz*, no possibility of action in Atman) because people have long been subject (मोमुह्यमान) to this great misunderstanding

V Action belongs to (lit. resides in) the body and senses; people attribute it to the soul So, also absence of action, e g when I think "I am inactive." The soul is devoid of any change and therefore devoid of any action

VI. The Predecessor of Śankara was a मीमांसक. नित्यकर्मs must be done ; they should never be avoided.

चाकरणमकर्म तच्च प्रत्यवायफलत्वात्कर्मोच्यते गौण्यैव वृत्त्या। तत्र नित्ये कर्मण्यकर्म य पश्येत्फलाभावाद्यथा धेनुरपि गौरगौरुच्यते क्षीराख्य फल न प्रयच्छतीति तद्वत्। तथा नित्याकरणे त्वकर्मणि कर्म य पश्येन्नरकादिप्रत्यवायफल प्रयच्छतीति।

नैतद्युक्त व्याख्यानम्।

(i) एवं **ज्ञानादशुभान्मोक्षानुपपत्ते**र्यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभादिति भगवतोक्त वचन **बाध्येत**। कथ,

(a) नित्यानाम**नुष्ठाना**दशुभात्स्यान्नाम मोक्षण, न तु तेषा फलाभाव**ज्ञानात्**। न हि नित्याना फलाभावज्ञानमशुभमुक्तिफलत्वेन चोदित नित्यकर्मज्ञान वा। न च भगवतैवेहोक्तम्।

(b) **एतेनाकर्मणि कर्मदर्शनं प्रत्युक्तम्**। न ह्यकर्मणि कर्मेति **दर्शनं कर्तव्यतयेह चोद्यते**, नित्यस्य तु कर्तव्यतामात्रम्। न चाकरणान्नित्यस्य प्रत्यवायो भवतीति **विज्ञाना**त्किचित्फल स्यात्। नापि नित्याकरण ज्ञेयत्वेन चोदितम्।

(ii) नापि कर्माकर्मेति मिथ्यादर्शनादशुभान्मोक्षण बुद्धिमत्त्व युक्तता कृत्स्न-कर्मकृत्त्वादि च फलमुपपद्यते स्तुतिर्वा। मिथ्याज्ञानमेव हि साक्षादशुभरूप कुतोऽन्य-स्मादशुभान्मोक्षण, न हि तमस्तमसो निवर्तक भवति।

(iii) ननु कर्मणि यदकर्मदर्शनमकर्मणि वा कर्मदर्शन न तन्मिथ्याज्ञान कि तर्हि गौण फलभावाभावनिमित्तम्। न, (1) कर्माकर्मविज्ञादपि गौणात्फलस्याश्रवणात्।

नित्यकर्मs if done do not give a reward like the काम्यकर्मs, therefore नित्यकर्मs are by गौणीवृत्ति as good as अकर्म (absence of कर्म) If नित्यकर्मs are not done, one goes to नरक (प्रत्यवाय फल) अकर्म (non-performance of नित्यकर्म) produces a फल and अकर्म is as good as कर्म

Śankara's reply—

(i) Śankara is right in refuting this interpretation by saying that this kind of knowledge does not lead to मोक्ष from the evil (as promised in v 16)

(a) Explanation of the first Pāda

(b) ,, second Pāda

(ii) If the knowledge of *karma* as *akarma* be मिथ्याज्ञान 'false knowledge' (as found in the Mīmāmsā), it cannot make the knower " free from evil "

(iii) If the knowledge of *karma* (=nitya karma) as *akarma* be metaphorical (gauna), then we have a series of objections to it (1) No fruit is mentioned for such a

2) नापि श्रुतहान्यश्रुतपरिकल्पनया कश्चिद्विशेषो लभ्यते। (3) स्वशब्देनापि शक्य क्तु नित्यकर्मणा फल नास्त्यकरणाच्च तेषा नरकपात स्यादिति। तत्र व्याजेन रव्यामोहरूपेण कर्मण्यकर्म य· पश्येदित्यादिना किम्। तत्रैव व्याचक्षाणेन भग-तोक्त वाक्य लोकव्यामोहार्थमिति व्यक्त कल्पित स्यात्। **न चैतच्छद्मरूपेण ाक्येन रक्षणीयं वस्तु,** नापि शब्दान्तरेण पुन· पुनरुच्यमान सुबोध स्यादि-ेव वक्तु युक्तम्। कर्मण्येवाधिकारस्त इत्यत्र हि स्फुटतर उक्तोऽर्थो न पुनर्वक्तव्यो वति।

(iv) सर्वत्र च प्रशस्त बोद्धव्य च कर्तव्यमेव न निष्प्रयोजन बोद्धव्यमित्युच्यते। । च मिथ्याज्ञान बोद्धव्य भवति तत्प्रत्युपस्थापित वा वस्त्वाभासम्।

(v) नापि नित्यानामकरणादभावात्प्रत्यवायभावोत्पत्तिर्नासतो विद्यते भाव इति ःचनात्कथमसत· सञ्जायेतेति च **दर्शितम्।** असत· सज्जन्मप्रतिषेधादसतः सदुत्पत्ति ्वितासदेव सद्भवेत्सच्चासद्भवेदित्युक्त स्यात्। तच्चायुक्त सर्वप्रमाणविरोधात्।

(vi) न च निष्फल विदध्यात्कर्म शास्त्र दु खस्वरूपत्वाद्दु खस्य च बुद्धिपूर्वकतया ार्यत्वानुपपत्ते। तदकरणे च नरकपाताभ्युपगमेऽनर्थायैवोभयथापि करणेऽकरणे च ास्त्र निष्फल कल्पितं स्यात्।

(vii) स्वाभ्युपगमविरोधश्च नित्यं निष्फल कर्मेत्यभ्युपगम्य मोक्षफलायेति ब्रुवत·। ास्माद्यथाश्रुत एवार्थ कर्मण्यकर्म य इत्यादे·। तथा च व्याख्यातोऽस्मामि श्लोक ॥१८॥

तदेतत्कर्मण्यकर्मादि**दर्शनं स्तूयते—**

यस्य सर्वे समारम्भा· कामसंकल्पवर्जिताः।
ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः ॥ १९ ॥

---

netaphorical knowledge, (2) Such an interpretation is subject to Śrutahāniasrutakalpanā. (3) Why should the ext not say so directly and expressly ?

(iv) This should be taken along with (ii) above

(v) If a प्रत्यवायरूपफल were the result of non-performance of नित्यकर्म, you will contradict Bha Gī. II 16 and your statement would mean that the non-existent is existent and *vice versa*

(vi) The Scripture will never lay down action or actions which are nisphala (giving no reward) if done and which give punishment if not done

(vii) To say that *nitya karmas* give no reward and again to say that nityakarmas give freedom from evil (as you must admit according to v 16) involves a self-contradiction

यस्येति । यस्य यथोक्तदर्शिन॰ सर्वे यावन्त॰ समारम्भा कर्माणि समारभ्यन्त इति समारम्भा कामसकल्पवर्जिता कामैस्तत्कारणैश्च सकल्पैर्वर्जिता मुधैव चेष्टामात्रा अनुष्ठीयन्ते प्रवृत्तेन चेल्लोकसग्रहार्थ **निवृत्तेन चेज्जीवनमात्रार्थं तं** ज्ञानाग्निदग्धकर्माण कर्मादावकर्मादिदर्शन ज्ञान तदेवाग्निस्तेन ज्ञानाग्निना दग्धानि शुभाशुभलक्षणानि कर्माणि यस्य तमाहु परमार्थत॰ पण्डित बुधा ब्रह्मविद ॥ १९ ॥

यस्त्वकर्मादिदर्शी सोऽकर्मादिदर्शनादेव निष्कर्मा सन्यासी जीवनमात्रार्थचेष्ट॰ सन्कर्मणि न प्रवर्तते यद्यपि प्राग्विवेकत प्रवृत्त । यस्तु प्रारब्धकर्मा सन्नुत्तरकाल मुत्पन्नात्मसम्यग्दर्शन स्यात्स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन्ससाधन कर्म **परित्यजत्येव । स कुतश्चिन्निमित्तात्कर्मपरित्यागासंभवे सति** कर्माणि तत्फले च सङ्गरहिततया स्वप्रयोजनाभावाल्लोकसग्रहार्थं पूर्ववत्कर्मणि प्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति ज्ञानाग्निदग्ध-कर्मत्वात्तदीय कर्माकर्मैव संपद्यत इत्येतमर्थ दर्शयिष्यन्नाह—

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रयः ।
कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति स ॥ २० ॥

त्यक्त्वेति । त्यक्त्वा कर्मस्वभिमान फलासङ्ग च यथोक्तेन ज्ञानेन नित्यतृप्तो निराकाङ्क्षो विषयेष्वित्यर्थ । निराश्रय आश्रयरहित । आश्रयो नाम यदाश्रित्य पुरुषार्थ सिसा(षा)धयिषति । दृष्टादृष्टेष्टफलसाधनाश्रयरहित इत्यर्थ । **विदुषा क्रियमाणं कर्म परमार्थतोऽकर्मैव तस्य निष्क्रियात्मदर्शनसंपन्नत्वात् । तेनैवंभूतेन प्रयोजनाभावात्ससाधनं कर्म परित्यक्तव्यमेवेति प्राप्ते ततो निर्गमासंभवाल्लोक-संग्रहचिकीर्षया शिष्टविगर्हणापरिजिहीर्षया वा पूर्ववत्कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि निष्क्रियात्मदर्शनसंपन्नत्वान्नैव किंचित्करोति स॰ ॥ २० ॥**

यः पुन पूर्वोक्तविपरीत प्रागेव कर्मारम्भाद्ब्रह्माणि सर्वान्तरे प्रत्यगात्मनि निष्क्रिये सजातात्मदर्शन॰ स दृष्टादृष्टेष्टविषयाशीर्विवर्जिततया दृष्टादृष्टार्थे कर्मणि प्रयोजनमपश्यन्साधन कर्म सन्यस्य **शरीरयात्रामात्रचेष्टो यतिर्ज्ञाननिष्ठो** मुच्यत इत्येतमर्थ दर्शयितुमाह—

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।
शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ २१ ॥

निरिति । निराशीर्निर्गता आशिषो यस्मात्स निराशी॰, यतचित्तात्मा चित्त-मन्त करणमात्मा बाह्य॰ कार्यकरणसघातस्तावुभावपि यतौ सयतौ येन स यतचित्तात्मा, त्यक्तसर्वपरिग्रहस्त्यक्त सर्वं परिग्रहो येन स त्यक्तसर्वपरिग्रह **शरीरं शरीरस्थिति-मात्रप्रयोजनं केवलं तत्राप्यभिमानवर्जितं** कर्म कुर्वन्नाप्नोति न प्राप्नोति किल्बिषमनिष्टरूप पाप धर्मं च । धर्मोऽपि मुमुक्षो॰ किल्बिषमेव बन्धापादकत्वात् । किं च शारीर केवल कर्मेत्यत्र किं शरीरनिर्वर्त्यं शारीर कर्माभिप्रेतमाहोस्विच्छ**रीर-**

स्थितिमात्रप्रयोजनं शारीरं कर्मेति । किं चातो यदि शरीरनिर्वर्त्यं शारीरं कर्म यदि वा शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शारीरमिति । उच्यते-यदा **शरीरनिर्वर्त्यं कर्म शारीरम**भिप्रेतं स्यात्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कर्म प्रतिषिद्धमपि शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमिति ब्रुवतो विरुद्धाभिधानं प्रसज्येत । शास्त्रीयं च कर्म दृष्टादृष्टप्रयोजनं शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमित्यपि ब्रुवतोऽप्राप्तप्रतिषेधप्रसङ्गः । शारीरं कर्म कुर्वन्निति विशेषणात्केवलशब्दप्रयोगाच्च वाङ्मनसनिर्वर्त्यं कर्म विधिप्रतिषेधविषयं धर्माधर्मशब्द-वाच्यं कुर्वन्प्राप्नोति किल्बिषमित्युक्तं स्यात् । तत्रापि वाङ्मनसाभ्यां विहितानुष्ठानपक्षे किल्बिषप्राप्तिवचनं विरुद्धमापद्येत । प्रतिषिद्धसेवापक्षेऽपि भूतार्थानुवादमात्रमनर्थकं स्यात् । यदा तु शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शारीरं कर्माभिप्रेतं भवेत्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कर्म विधिप्रतिषेधगम्यं शरीरवाङ्मनसनिर्वर्त्यमन्यदकुर्वंस्तैरेव शरीरादिभिः शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं केवलशब्दप्रयोगादहं करोमीत्यभिमानवर्जितः शरीरादिचेष्टामात्रं लोक-दृष्ट्या कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । एवंभूतस्य पापशब्दवाच्यकिल्बिषप्राप्त्यसंभवात्**किल्बिषं संसारं** नाप्नोति ज्ञानाग्निदग्धसर्वकर्मत्वादप्रतिबन्धेन मुच्यत एवेति पूर्वोक्तसम्यग्दर्श-नफलानुवाद एवैषः । एवं शारीरं केवलं कर्मेत्यस्यार्थस्य परिग्रहे निरवद्यं भवति ॥२१॥

त्यक्तसर्वपरिग्रहस्य यतेरन्नादेः शरीरस्थितिहेतोः परिग्रहस्याभावाद्याचनादिना शरीरस्थितिकर्तव्यतायां प्राप्तायाम् ‘ अयाचितमसक्लृप्तमुपपन्नं यदृच्छया ’ (Bau. Dha II. 18 12) इत्यादिना वचनेनानुज्ञातं यतेः शरीरस्थितिहेतोरन्नादेः प्राप्तिद्वारमाविष्कुर्वन्नाह—

यदृच्छालाभसंतुष्टो द्वंद्वातीतो विमत्सरः ।
समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥ २२ ॥

यदृच्छेति । यदृच्छालाभसंतुष्टोऽप्रार्थितोपनतो लाभो यदृच्छालाभस्तेन संतुष्टः संजातालंप्रत्ययो द्वंद्वातीतो द्वंद्वैः शीतोष्णादिभिर्हन्यमानोऽप्यविषण्णचित्तो द्वंद्वातीत उच्यते । विमत्सरो विगतमत्सरो निर्वैरबुद्धिः समस्तुल्यो यदृच्छालाभस्य सिद्धावसिद्धौ च । य एवंभूतो **यतिरन्नादेः** शरीरस्थितिहेतोर्लाभालाभयोः समो हर्षविषादवर्जितः कर्मादावकर्मादिदर्शी यथाभूतात्मदर्शननिष्ठः शरीरस्थितिमात्रप्रयोजने भिक्षाटनादिकर्मणि शरीरादिनिर्वर्त्ये नैव किंचित्करोम्यहं (V 8) ‘ गुणा गुणेषु वर्तन्ते ’ (III 28) इत्येवं सदा संपरिचक्षाण आत्मनः कर्तृत्वाभावं पश्यन्नैव किंचिद्भिक्षाटनादिकं कर्म करोति लोकव्यवहारसामान्यदर्शनेन तु लौकिकैरारोपितकर्तृत्वे भिक्षाटनादौ कर्मणि कर्ता भवति । स्वानुभवेन तु शास्त्रप्रमाणादिजनितेनाकर्तैव । स एवं पराध्यारोपितकर्तृत्वः शरीरस्थिति-मात्रप्रयोजनं भिक्षाटनादिकं कर्म कृत्वापि न निबध्यते बन्धहेतोः कर्मणः सहेतुकस्य ज्ञानाग्निना दग्धत्वादित्युक्तानुवाद एवैषः ॥ २२ ॥

त्यक्त्वा कर्मफलासङ्गमित्यनेन श्लोकेन यः प्रारब्धकर्मा सन्यदा निष्क्रियब्रह्मात्म-दर्शनसंपन्नः स्यात्तदा तस्यात्मनः कर्तृकर्मप्रयोजनाभावदर्शिनः **कर्मपरित्यागे प्राप्ते कुतश्चिन्निमित्तात्तदसंभवे सति पूर्ववत्तस्मिन्कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि** नैव किंचि-त्करोति सः (IV 20) इति कर्माभावः प्रदर्शितः । यस्यैव कर्माभावो दर्शितस्तस्यैव—

गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतस. ।
यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥ २३ ॥

गतसङ्गस्य सर्वतो निवृत्तासक्तेर्मुक्तस्य निवृत्तधर्माधर्मादिबन्धनस्य ज्ञानावस्थितचेतसो ज्ञान एवावस्थित चेतो यस्य सोऽय ज्ञानावस्थितचेतास्तस्य यज्ञाय यज्ञनिर्वृत्त्यर्थमाचरतो निर्वर्तयत' कर्म समग्र सहाग्रेण फलेन वर्तत इति समग्र कर्म तत्समग्र प्रविलीयते विनश्यतीत्यर्थ ॥ २३ ॥

I **कस्मात्पुनः कारणात्क्रियमाणं कर्म स्वकार्यारम्भमकुर्वत्समग्रं प्रविलीयत इत्युच्यते यतः—**

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ २४ ॥

ब्रह्मेति । ब्रह्मार्पण येन करणेन ब्रह्मविद्धविरग्नावर्पयति तद्ब्रह्मैवेति **पश्यति** तस्यात्मव्यतिरेकेणाभाव पश्यति यथा **शुक्तिकायां रजताभावं पश्यति** तदुच्यते ब्रह्मैवार्पणमिति । यथा यद्रजत तच्छुक्तिकैवेति । ब्रह्म, अर्पणमित्यसमस्ते पदे । यदर्पणबुद्ध्या गृह्यते लोके तदस्य ब्रह्मविदो ब्रह्मैवेत्यर्थ । ब्रह्म हविस्तथा यद्धविर्बुद्धया गृह्यमाणं तद्ब्रह्मैवास्य । तथा ब्रह्माग्नाविति समस्त पदम् । अग्निरपि ब्रह्मैव यत्र हूयते **ब्रह्मणा कर्त्रा** ब्रह्मैव कर्तेत्यर्थ । यत्तेन हुतं हवनक्रिया तद्ब्रह्मैव । यत्तेन गन्तव्य फल तदपि ब्रह्मैव । ब्रह्मकर्मसमाधिना **ब्रह्मैव कर्म ब्रह्मकर्म तस्मिन्समाधिर्यस्य स** ब्रह्मकर्मसमाधिस्तेन ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम् । **एवं लोकसंग्रह चिकीर्षुणापि क्रियामाणं कर्म परमार्थतोऽकर्म ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितत्वात् । एवं सति निवृत्तकर्मणोऽपि सर्वकर्मसंन्यासिन. सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादन ज्ञानस्य सुतरामुपपद्यते** यदर्पणाद्यधियज्ञे प्रसिद्ध **तदस्याध्यात्मं ब्रह्मैव** परमार्थदर्शिन इति ।

(a) **अन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । तस्माद्ब्रह्मैवेदं सर्वमित्यभिजानतो विदुषः सर्वकर्माभावः ।**

I Śankara's interpretation

In this verse the knowledge of Brahman acquired by a Sannyāsin is imagined (according to the Mīmāmsā rule of *sampatti*) to be यज्ञ a sacrifice, because

(a) The verse does not say that for the Sannyāsin **all** is Brahman, but it says that for him only the arpana, etc, which pertain to a Sacrifice only are Brahman,

(b) (i) **कारकबुद्ध्यभावाच्च । न हि कारकबुद्धिरहितं यज्ञाख्यं कर्म दृष्टम् ।** सर्वमेवाग्निहोत्रादिकं कर्म शब्दसमर्पितदेवताविशेषसम्प्रदानादिकारकबुद्धिमत्कर्त्रभिमानफलाभिसंधिमच्च दृष्टं नोपमृदितक्रियाकारकफलभेदबुद्धिमत्कर्तृत्वाभिमानफलाभिसंधिरहितं वा । इदं तु ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितार्पणादिकारकक्रियाफलभेदबुद्धिकर्मातोऽकर्मैव तत्। (ii) तथा च दर्शितं 'कर्मण्यकर्म यः पश्येत्'(IV 18)'कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति सः' (IV 20)'गुणा गुणेषु वर्तन्ते'(III 28)'नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित्'(V 8)इत्यादिभिः । तथा च दर्शयंस्तत्र तत्र क्रियाकारकफलभेदबुद्ध्युपमर्दं करोति। (iii)दृष्टा च,काम्याग्निहोत्रादौ कामोपमर्देन काम्याग्निहोत्रादिहानिः । तथा मतिपूर्वकामतिपूर्वकादीनां कर्मणां कार्यविशेषस्यारम्भकत्वं दृष्टम् । **तथेहापि ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितार्पणादिकारकक्रियाफलभेदबुद्धेर्बाह्यचेष्टामात्रेण कर्मापि विदुषोऽकर्म संपद्यते ।** अत उक्तं समग्रं प्रविलीयते (IV 23) इति ।

II अत्र केचिदाहुर्यद्ब्रह्म तदर्पणादीनि । **ब्रह्मैव किलार्पणादिना पञ्चविधेन कारकात्मना व्यवस्थितं सत्तदेव कर्म करोति । तत्रनार्पणादिबुद्धिर्निवर्त्यते**

(b) (i) The Yajña is a karman and a karman (a rite or an action) is possible only if the agent thinks himself to be a performer, but the Brahmajñānin–sannyāsin has no such thought for himself, (ii) That the jñānin has no sense of himself being an agent is shown in many verses of the Gītā, e g. IV 18,20,III 28, V 8 (iii) We have already considered the case in which the desire for the fruit may vanish even while the Agnihotra is half–performed, and, so,that Agnihotra would give no fruit in the form of heaven.

N. B We must also note that Śā bhāsya on this verse contains some remarks which would mean that even according to Śankara a brahmajñānin may do his duties for the guidance of the people (लोकसंग्रह).

II. Śankara's Predecessor—

The verse deals with an actual Sacrifice consisting of the five instruments, arpana (a ladle), havih (an oblation), agni (the sacred fire), the yajamāna (hotr) and gantavya (i e. the phala, the goal) These five instruments (pañca kārakas) do not cease to be thought of as such, but in addition to their respective ideas (as arpana, etc.), the idea of Brahman is superimposed upon each of them,

किं त्वर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिराधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्णवादिबुद्धिर्यथा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति' ।

सत्यमेवमपि स्याद्—

(a) **यदि ज्ञानयज्ञस्तुत्यर्थं प्रकरणं न स्यात्** । अत्र तु **सम्यग्दर्शनं ज्ञानयज्ञशब्दितमनेकान्यज्ञशब्दितान्क्रियाविशेषानुपन्यस्य** 'श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञान-यज्ञ'' (IV 33) **इति ज्ञानं स्तौति** ।

(b) अत्र च समर्थमिदं वचनं ब्रह्मार्पणमित्यादि **ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादने**ऽन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । (p 70 above)

(c) ये त्वर्पणादिषु प्रतिमाया विष्णुदृष्टिवद्ब्रह्मदृष्टिः क्षिप्यते नामादिष्विव चेति ब्रुवते न तेषां ब्रह्मविद्योक्तेह विवक्षिता स्यादर्पणादिविषयत्वाज्ज्ञानस्य ।

(d) न च **दृष्टिसंपादन**ज्ञानेन मोक्षफलं प्राप्यते ' ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम् ' इति चोच्यते । विरुद्धं च सम्यग्दर्शनमन्तरेण मोक्षफलं प्राप्यत इति ।

(a) Continued प्रकृतविरोधश्च । **सम्यग्दर्शनं च प्रकृतं** ' कर्मण्यकर्म यः पश्येत्'(IV 18)इत्यत्रान्ते च सम्यग्दर्शनं तस्यैवोपसंहारात् । 'श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञान-यज्ञ '(IV 33)ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिम्'(IV 39)इत्यादिना **सम्यग्दर्शनस्तुतिमेव** कुर्वन्नुपक्षीणोऽध्यायः । तत्राकस्मादर्पणादौ ब्रह्मदृष्टिरप्रकरणे प्रतिमायामिव विष्णुदृष्टि-रुच्यत इत्यनुपपन्नम् । तस्माद्यथाव्याख्यातार्थ एवायं श्लोकः ॥ २४ ॥

तत्राधुना सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्वं संपाद्य तत्स्तुत्यर्थमन्येऽपि यज्ञा उपक्षिप्यन्ते दैवमेवेत्यादिना—

---

like the idea of Visnu on the idol which is actually worshipped by a devotee

The verse teaches that Brahman itself assumes the forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs the Sacrifice, as laid down by the Veda

Śankara's Refutation –

(a) According to the context we have here ब्रह्मज्ञानस्तुति or ज्ञानयज्ञस्तुति

(b) This verse by itself can be only ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादन

(c) Acc to the predecessor this will be a verse dealing with the arpana and other instruments of a sacrifice, and not with ब्रह्मविद्या.

(d) Moksa is the fruit of the knowledge; so the topic of the verse must be Brahmajñāna only

(a) Continued Context *Vide* (a) above.

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।
ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥ २५ ॥

दैवमेव देवा इज्यन्ते येन यज्ञेनासौ दैवो यज्ञस्तमेवापरे यज्ञं योगिनः कर्मिणः पर्युपासते कुर्वन्तीत्यर्थः । ब्रह्माग्नौ "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" (Tai. Upa. II 1) "विज्ञानमानन्दं ब्रह्म" (Br Upa III 4. 1) "यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः" (Br Upa III 4 1) इत्यादिवचनोक्तमशनायादिसर्वसंसारधर्मवर्जितं (Br Upa III 5 1) नेति नेतीति (Br Upa IV. 4 22) निरस्ताशेषविशेषं ब्रह्मशब्देनोच्यते । ब्रह्म च तदग्निश्च स होमाधिकरणत्वविवक्षया ब्रह्माग्निस्तस्मिन्ब्रह्माग्नावपरेऽन्ये **ब्रह्मविदो यज्ञं यज्ञशब्दवाच्य आत्मा**त्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्तमात्मानं यज्ञं परमार्थतः परमेव ब्रह्म सन्तं बुद्ध्याद्युपाधिसंयुक्तमध्यस्तसर्वोपाधिधर्मकमाहुतिरूपं **यज्ञेनैवात्मनैवोक्तलक्षणेनोपजुह्वति प्रक्षिपन्ति । सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यद्दर्शनं स तस्मिन्होमस्तं कुर्वन्ति ब्रह्मात्मैकत्वदर्शननिष्ठाः संन्यासिन इत्यर्थः ।** सोऽयं सम्यग्दर्शनलक्षणो यज्ञो (IV 24) दैवयज्ञादिषु यज्ञेषूपक्षिप्यते ब्रह्मार्पणमित्यादिश्लोकैः 'श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप' (IV 33) इत्यादिना **स्तुत्यर्थम्** ॥२५॥*

श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुह्वति ।
शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति ॥ २६ ॥

श्रोत्रादीनीति । श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये योगिनः संयमाग्निषु प्रतीन्द्रियं संयमो भिद्यत इति बहुवचनम्, संयमा एवाग्नयस्तेषु जुह्वतीन्द्रियसंयममेव कुर्वन्तीत्यर्थः । 'शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति' इन्द्रियाण्येवाग्नयस्तेष्विन्द्रियाग्निषु जुह्वति श्रोत्रादिभि**रविरुद्धविषयग्रहणं होमं** मन्यन्ते ॥ २६ ॥

किं च—

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।
आत्मसंयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपिते ॥ २७ ॥

सर्वाणीति । सर्वाणीन्द्रियकर्माणीन्द्रियाणां कर्माणीन्द्रियकर्माणि तथा प्राणकर्माणि प्राणो वायुराध्यात्मिकस्तत्कर्माण्याकुञ्चनप्रसारणादीनि तानि चापरे आत्मसंयमयोगाग्नावात्मनि संयम आत्मसंयमः स एव योगाग्निस्तस्मिन्नात्मसंयमयोगाग्नौ जुह्वति प्रक्षिपन्ति ज्ञानदीपिते स्नेहेनेव प्रदीपिते विवेकविज्ञानेनोज्ज्वलभावमापादिते जुह्वति प्रविलापयन्तीत्यर्थः ॥ २७ ॥

---

* POA and VPP read सोऽयं ... स्तुत्यर्थम् as introduction to v. 26, but really the sentence is a part of the com on v 25.

द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथाऽपरे ।
स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रता. ॥ २८ ॥

द्रव्येति । द्रव्ययज्ञास्तीर्थेषु द्रव्यविनियोग यज्ञबुद्ध्या कुर्वन्ति ये ते द्रव्ययज्ञा, तपोयज्ञा ये तपस्विनस्ते तपोयज्ञा, **योगयज्ञा प्राणायामप्रत्याहारादिलक्षणो योगो यज्ञो येषां** ते योगयज्ञास्तथाऽपरे स्वाध्यायज्ञानयज्ञाश्च स्वाध्यायो यथाविधि ऋगाद्य भ्यासो यज्ञो येषा ते स्वाध्याययज्ञा **ज्ञानयज्ञा ज्ञानं शास्त्रार्थपरिज्ञानं यज्ञो येषां** ते ज्ञानयज्ञाश्च **यतयो यतनशीला** सशितव्रता सम्यक्शितानि तनूकृतानि तीक्ष्णीकृतानि व्रतानि येषा ते सशितव्रता ॥ २८ ॥

कि च—

अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे ।
प्राणापानगती रुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः ॥ २९ ॥

अपान इति । अपानेऽपानवृत्तौ जुह्वति प्रक्षिपन्ति प्राण प्राणवृत्ति पूरकाख्य प्राणायाम कुर्वन्तीत्यर्थ । प्राणेऽपान तथापरे जुह्वति रेचकाख्य च प्राणायाम कुर्वन्तीत्येतत् प्राणापानगती मुखनासिकाभ्या वायोर्निर्गमन प्राणस्य गतिस्तद्विपर्ययेणाधोगमन मपानस्य गतिस्ते प्राणापानगती एते रुद्ध्वा निरुद्ध्य प्राणायामपरायणा प्राणायाम तत्परा कुम्भकाख्य प्राणायाम कुर्वन्तीत्यर्थः ॥ २९ ॥

किं च—

अपरे नियताहारा प्राणान्प्राणेषु जुह्वति ।
सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषा. ॥ ३० ॥

अपर इति । अपरे नियताहारा नियत परिमित आहारो येषा ते नियताहारा सन्तः प्राणान्वायुभेदान्प्राणेष्वेव जुह्वति । यस्य यस्य वायोर्जय क्रियत इतरान्वायुभेदोस्तस्मिंस्तस्मिस्ते तत्र प्रविष्टा इव भवन्ति । सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषा यज्ञैर्यथोक्तै क्षपितो नाशित कल्मषो येषा ते यज्ञक्षपितकल्मषा ॥ ३० ॥

एव यथोक्तान्यज्ञान्निर्वर्त्य—

यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति ब्रह्म सनातनम् ।
नायं लोकोऽस्त्ययज्ञस्य कुतोऽन्य कुरुसत्तम ॥ ३१ ॥

यज्ञशिष्टामृतभुजो यज्ञाना शिष्ट यज्ञशिष्ट च तदमृत च यज्ञशिष्टामृत तद्भुञ्जत इति यज्ञशिष्टामृतभुजो यथोक्तान्यज्ञान्कृत्वा तच्छिष्टेन कालेन यथाविधि चोदितमन्नममृताख्य भुञ्जत इति यज्ञशिष्टामृतभुजो यान्ति गच्छन्ति ब्रह्म सनातन चिरतन मुमुक्षवश्चेत्कालातिक्रमापेक्षयेति सामर्थ्याद्गम्यते । नाय लोक सर्वप्राणिसाधारणोऽप्यस्ति यथोक्ताना यज्ञानामेकोऽपि यज्ञो यस्य नास्ति सोऽयज्ञस्तस्य कुतोऽन्यो विशिष्टसाधनसाध्य. कुरुसत्तम ॥ ३१ ॥

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।
कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥ ३२ ॥

एवमिति । एव यथोक्ता बहुविधा बहुप्रकारा यज्ञा वितता विस्तीर्णा ब्रह्मणो वेदस्य मुखे द्वारे वेदद्वारेणावगम्यमाना ब्रह्मणो मुखे वितता उच्यन्ते, तद्यथा वाचि हि प्राण जुहुम (Ai.Ā III 2 6) इत्यादयः । कर्मजान्कायिकवाचिकमानसकर्मोद्भवान्विद्धि तान्सर्वाननात्मजान् । निर्व्यापारो ह्यात्मा । अत एव ज्ञात्वा विमोक्ष्यसेऽशुभान् न मद्व्यापारा इमे निर्व्यापारोऽहमुदासीन इत्येव ज्ञात्वास्मात्सम्यग्दर्शनान्मोक्ष्यसे ससारबन्धनादित्यर्थः ॥ ३२ ॥

ब्रह्मार्पणमित्यादि श्लोकेन सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्व सपादित यज्ञाश्चानेक उपदिष्टा स्तैः सिद्धपुरुषार्थप्रयोजनैर्ज्ञान स्तूयते । कथम्—

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप ।
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥ ३३ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्द्रव्यमयाद्द्रव्यसाधनसाध्याद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञो हे परंतप । द्रव्यमयो हि यज्ञः फलस्यारम्भको ज्ञानयज्ञो न फलारम्भकोऽत श्रेयान्प्रशस्यतरः । कथ, यतः सर्वं कर्म समस्तमखिलममप्रतिबद्ध पार्थ ज्ञाने मोक्षसाधने सर्वत सप्लुतोदकस्थानीये परिसमाप्यतेऽन्तर्भवतीत्यर्थः । " यथा कृताय विजितायाधरेयाः सयन्त्येवमेन सर्वं तदभिसमेति यत्किञ्च प्रजाः साधु कुर्वन्ति यस्तद्वेद यत्स वेद " (Chā Upa IV 1 4.) इति श्रुतेः ॥ ३३ ॥

तदेतद्विशिष्ट ज्ञान तर्हि केन प्राप्यत इत्युच्यते—

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ३४ ॥

तद्विद्धीति । तद्विद्धि विजानीहि येन विधिना प्राप्यत इत्याचार्यानभिगम्य प्रणिपातेन प्रकर्षेण नीचैः पतनं प्रणिपातो दीर्घनमस्कारस्तेन कथ बन्ध कथ मोक्ष का विद्या का चाविद्येति परिप्रश्नेन सेवया गुरुशुश्रूषयैवमादिना प्रश्रयेणावर्जिता आचार्या उपदेक्ष्यन्ति कथयिष्यन्ति ते ज्ञान यथोक्तविशेषणं ज्ञानिनो ज्ञानवन्तोऽपि केचिद्यथावत्तत्त्वदर्शनशीला अपरे नातो विशिनष्टि तत्त्वदर्शिन इति । ये सम्यग्दर्शिनस्तैरुपदिष्ट ज्ञानं कार्यक्षम भवति नेतरदिति भगवतो मतम् ॥ ३४ ॥

तथा च सतीदमपि समर्थ वचनम्—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेवं यास्यासि पाण्डव ।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ ३५

यदिति । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञान तैरुपदिष्टमधिगम्य पुनर्भूयो मोहमेव यथेदानी

मोहं गतोऽसि पुनरेवं न यास्यसि हे पाण्डव। किं च येन ज्ञानेन भूतान्यशेषेण ब्रह्मादीनि स्तम्बपर्यन्तानि द्रक्ष्यसि साक्षादात्मनि प्रत्यगात्मनि मत्संस्थानीमानि भूतानीति, अथो अपि मयि वासुदेवे परमेश्वरे चेमानीति **क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वं सर्वोपनिषत्प्रसिद्धं** द्रक्ष्यसीत्यर्थः ॥ ३५ ॥

किंचैतस्य ज्ञानस्य माहात्म्यम्—

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।
सर्वं ज्ञानप्लवेनैव वृजिनं संतरिष्यसि ॥ ३६ ॥

अपीति। अपि चेदसि पापेभ्यः पापकृद्भ्यः सर्वेभ्योऽतिशयेन पापकृत्पापकृत्तमः सर्वं ज्ञानप्लवेनैव ज्ञानमेव प्लवं कृत्वा वृजिनं वृजिनार्णवं पापं संतरिष्यसि, **धर्मोऽपीह मुमुक्षोः पापमुच्यते** ॥ ३६ ॥

ज्ञानं कथं नाशयति पापमिति सदृष्टान्तमुच्यते—

यथैधांसि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ।
ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ ३७ ॥

यथेति। यथैधांसि काष्ठानि समिद्धः सम्यगिद्धो दीप्तोऽग्निर्भस्मसाद्भस्मीभावं कुरुतेऽर्जुन ज्ञानमेवाग्निर्ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा **निर्बीजीकरोती**त्यर्थः। नहि साक्षादेव ज्ञानाग्निः कर्माणीन्धनवद्भस्मीकर्तुं शक्नोति, तस्मात्सम्यग्दर्शनं सर्वकर्मणां निर्बीजत्वे कारणमित्यभिप्रायः। **सामर्थ्याद्येन कर्मणा शरीरमारब्धं तत्प्रवृत्तफलत्वादुपभोगेनैव** क्षीयते तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये (Chā Upa VI 14 2) इति श्रुतेः। अतो यान्य**प्रवृत्तफलानि** ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानि ज्ञानसहभावीनि चातीतानेकजन्मकृतानि च **तान्येव** सर्वाणि भस्मसात्कुरुते ॥ ३७ ॥

यत एवमतः—

नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥ ३८ ॥

नहीति। नहि ज्ञानेन सदृशं तुल्यं पवित्रं पावनं शुद्धिकरमिह विद्यते तज्ज्ञानं स्वयमेव योगसंसिद्धो **योगेन कर्मयोगेन समाधियोगेन च संसिद्धः संस्कृतो योग्यतामापन्नो** मुमुक्षुः कालेन महतात्मनि विन्दति लभत इत्यर्थः ॥३८॥

येनैकान्तेन ज्ञानप्राप्तिर्भवति स उपाय उपदिश्यते—

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥ ३९ ॥

श्रद्धावानिति। श्रद्धावाञ्छ्रद्धालुर्लभते ज्ञानम्। श्रद्धालुत्वेऽपि भवति कश्चिन्मन्दप्रस्थानोऽत आह। तत्परो गुरूपसदनादावभियुक्तो ज्ञानलब्ध्युपाये श्रद्धावांस्तत्परोऽप्य

जितेन्द्रियः स्यादित्यत आह। संयतेन्द्रियः संयतानि विषयेभ्यो निवर्तितानि यस्येन्द्रियाणि स संयतेन्द्रियः। य एवंभूतः श्रद्धावांस्तत्परः संयतेन्द्रियश्च सोऽवश्यं ज्ञानं लभते। प्रणिपातादिस्तु बाह्योऽनैकान्तिकोऽपि भवति मायावित्वादिसंभवान्न तु तच्छ्रद्धावत्त्वादावित्येकान्ततो ज्ञानलब्ध्युपायः। किं पुनर्ज्ञानलाभात्स्यादित्युच्यते ज्ञानं लब्ध्वा परां मोक्षाख्यां शान्तिमुपरतिमचिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति। सम्यग्दर्शनात्क्षिप्रं मोक्षो भवतीति सर्वशास्त्रन्यायप्रसिद्धः सुनिश्चितोऽर्थः ॥ ३९ ॥

अत्र संशयो न कर्तव्यः पापिष्ठो हि संशयः कथम्, उच्यते—

अज्ञश्चाश्रद्दधानश्च संशयात्मा विनश्यति ।
नायं लोकोऽस्ति न परो न सुखं संशयात्मनः ॥ ४० ॥

अज्ञश्चेति। अज्ञश्चानात्मज्ञोऽश्रद्दधानश्च संशयात्मा च विनश्यति। अज्ञाश्रद्दधानौ यद्यपि विनश्यतस्तथाऽपि न तथा यथा संशयात्मा, संशयात्मा तु पापिष्ठः सर्वेषाम्। कथं, नायं साधारणोऽपि लोकोऽस्ति तथा न परो लोको न सुखं तत्रापि संशयोपपत्तेः संशयात्मनः संशयचित्तस्य। तस्मात्संशयो न कर्तव्यः ॥ ४० ॥

कस्मात्—

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।
आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ॥ ४१ ॥

योगेति। योगसंन्यस्तकर्माणं **परमार्थदर्शनलक्षणेन योगेन संन्यस्तानि कर्माणि** येन परमार्थदर्शिना धर्माधर्माख्यानि तं योगसंन्यस्तकर्माणम्। कथं योगसंन्यस्तकर्मेत्याह। ज्ञानेनात्मेश्वरैकत्वदर्शनलक्षणेन संछिन्नः संशयो यस्य स ज्ञानसंछिन्नसंशयः। य एवं योगसंन्यस्तकर्मा तमात्मवन्तमप्रमत्तं गुणचेष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि न निबध्नन्त्यनिष्टादिरूपं फलं नारभन्ते हे धनंजय ॥ ४१ ॥

यस्मात्कर्मयोगानुष्ठानादशुद्धिक्षयहेतुकज्ञानसंछिन्नसंशयो न निबध्यते कर्मभिर्ज्ञानाग्निदग्धकर्मत्वादेव यस्माच्च ज्ञानकर्मानुष्ठानविषये संशयवान्विनश्यति—

तस्मादज्ञानसंभूतं हृत्स्थं ज्ञानासिनात्मनः ।
छित्त्वैनं संशयं योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो नाम चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

तस्मादिति । तस्मात्पापिष्ठमज्ञानसभूतमज्ञानादविवेकाज्जात हृत्स्थ हृदि बुद्धौ स्थितं ज्ञानासिना शोकमोहादिदोषहर सम्यग्दर्शन ज्ञान तदेवासि खड्गस्तेन ज्ञानासिनात्मन· **स्वस्यात्मविषयत्वात्संशयस्य** । नहि परस्य सशय परेण च्छेत्तव्यता प्राप्तो येन स्वस्येति विशेष्यतेऽत आत्मविषयोऽपि स्वस्यैव भवति । छित्त्वैन संशय स्वविनाशहेतुभूत योग सम्यग्दर्शनोपाय कर्मानुष्ठानमातिष्ठ कुर्वित्यर्थ. । उत्तिष्ठेदानी युद्धाय भारतेति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये **ब्रह्मयज्ञप्रशंसा** नाम
चतुर्थोध्याय· ॥ ४ ॥

अथ पञ्चमोऽध्यायः

I 'कर्मण्यकर्म य· पश्येत्' (IV 18) इत्यारभ्य 'स युक्त कृत्स्नकर्मकृत्' (IV 18), 'ज्ञानाग्निदग्धकर्माणम्' (IV.19), 'शारीरं केवल कर्म कुर्वन्' (IV 20) 'यदृच्छालाभसतुष्ट.' (IV 22) 'ब्रह्मार्पण ब्रह्म हवि' (IV. 24) 'कर्मजान्विद्धि तान्सर्वान्' (IV 32) 'सर्वं कर्माखिल पार्थ' (IV 33) 'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि' (IV 37) 'योगसन्यस्तकर्माणम् (IV 41)' इत्यन्तैर्वचनै· **सर्वकर्म· संन्यासमवोचद्भगवान्**, 'छित्त्वैन सशय योगमातिष्ठ' (IV 42) इत्यनेन वचनेन योग च कर्मानुष्ठानलक्षणमनुतिष्ठेत्युक्तवान् । तयोरुभयोश्च **कर्मानुष्ठानकर्मसंन्यासयो. स्थितिगतिवत्परस्परविरोधादेकेन सह कर्तुमशक्यत्वात्कालभेदेन चानुष्ठान-विधानाभा**वादर्थादेतयोरन्यतरकर्तव्यताप्राप्तौ सत्या यत्प्रशस्यतरमेतयो कर्मानुष्ठान-कर्मसन्यासयोस्तत्कर्तव्य नेतरदित्येवमन्यमान **प्रशस्यतर बुभुत्सयार्जुन** उवाच सन्यास कर्मणा कृष्णेत्यादिना(V 1) ।

II नतु चात्मविदो ज्ञानयोगेन निष्ठा प्रतिपिपादयिषन्पूर्वोदाहृतैर्वचनैर्भगवान्सर्व-कर्मसन्यासमवोचन्न त्वनात्मज्ञस्य, अतश्च कर्मानुष्ठानकर्मसन्यासयोर्भिन्नपुरुषविषयत्वादन्य-तरस्य प्रशस्यतरत्वबुभुत्सया प्रश्नोऽनुपपन्न ।

सत्यमेव त्वदभिप्रायेण प्रश्नो नोपपद्यते प्रष्टु· स्वाभिप्रायेण पुन· प्रश्नो युज्यत एवेति वदाम· । कथ,

(a) पूर्वोदाहृतैर्वचनैर्भगवता **कर्मसन्यासस्य** कर्तव्यतया विवक्षितत्वात्प्राधान्यम्

I The Lord has mentioned Sannyāsa or Jñānayoga and Karmayoga. Arjuna, now, wishes to know which of the two is better.

II An opponent holds that the Sannyāsa stated is that for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an Ignorant man He asks, "How does the question of a choice between the two arise at all?"

Śankara–Though the Sannyāsa mentioned is meant for an Atmavid, Arjuna believed that even an un–Atmavid may follow the Path of Sannyāsa, because the Lord has not intendend to exclude an Ignorant one from the Sana-

(b) **अन्तरेण च कर्तार** तस्य कर्तव्यत्वासभवात् **अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्तो**ऽनूद्यत एव,

(c) **न पुनरात्मवित्कर्तृकत्वमेव संन्यासस्य विवक्षितमिति । एवं मन्वानस्यार्जुनस्य** कर्मानुष्ठानकर्मसन्यासयोर**विद्वत्पुरुषकर्तृकत्वमप्यस्तीति पूर्वोक्तेन प्रकारेण तयो परस्परविरोधादन्यतरस्य कर्तव्यत्वे प्राप्ते प्रशस्यतर च कर्तव्यं नेतरदिति प्रशस्यतरविविदिषया** प्रश्नो नानुपपन्न॰ ।

III प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि प्रष्टुरभिप्राय एवमेवेति गम्यते ।

कथ, सन्यासकर्मयोगौ नि श्रेयसकरौ तयोस्तु कर्मयोगो विशिष्यत (V 2) इति प्रतिवचनमेतन्निरूप्य किमनेना**त्मवित्कर्तृकयो** सन्यासकर्मयोगयोनि श्रेयसकरत्व प्रयोजनमुक्त्वा तयोरेव कुतश्चिद्विशेषात्कर्मसन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यत आहोस्वि**दनात्मवित्कर्तृकयो** सन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति । किंचातो यद्यात्मवित्कर्तृकयो॰ सन्यासकर्मयोगयोर्नि श्रेसकरत्वं तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यते यदि वानात्मवित्कर्तृकयो॰ सन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति ।

अत्रोच्यते ।

(a) **आत्मवित्कर्तृकयो॰ सन्यासकर्मयोगयोरसंभवात्तयोर्नि** श्रेयसकरत्ववचन तदीयाच्च कर्मसन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमनुपपन्नम् । **य॰ द्यनात्मविदः*** कर्मसन्यासस्तत्प्रतिकूलश्च कर्मानुष्ठानलक्षण कर्मयोग सभवेता तदा तयोर्नि॰श्रेयसकरत्वोक्ति॰ कर्मयोगस्य च कर्मसन्यासाद्विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमुपपद्यते, आत्माविदस्तु सन्यासकर्मयोगयोरसभवात्तयोनि॰श्रेयसकरत्वाभिधान कर्मसंन्यासाच्च कर्मयोगो विशिष्यत इति चानुपपन्नम् ।

---

yāsa So, he asks a question of choice between Sannyāsa of an Ignorant man and Karmayoga also of the same man.

III Form the answer of the Lord also we can infer that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa of the un-Atmavid and Karmayoga (which is always followed by the un-Atmavid)

The Lord's reply is two-fold (1) both the Paths lead to final Beatitude and (2) that the Karmayoga is better than the Sannyāsa

Here Śankara says that—

(a) Both Sannyāsa and Karmayoga are impossible for the Atmavid Therefore the above twofold reply of the Lord refers to both the Paths as adopted by un-Atmavid only

---

* POA reads आत्मविद which does not suit the context at all

(b1) अत्राह किमात्मविद सन्यासकर्मयोगयोरुभयोरप्यसभव आहोस्विदन्यतरस्यासभवो यदा चान्यतरस्यासभवस्तदा कि कर्मसन्यासस्योत कर्मयोगस्येत्यसभवे कारण च वक्तव्यमिति ।

अत्रोच्यते, आत्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञानत्वा**द्विपर्ययज्ञानमूलस्य कर्मयोग**स्यासभव स्याज्जन्मादिसर्वविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन यो वेत्ति तस्यात्मविद सम्यग्दर्शनेनापास्तमिथ्याज्ञानस्य **निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणं सर्वकर्मसंन्यासमुक्**त्वा तद्विपरीतस्य मिथ्याज्ञानमूलकर्तृत्वाभिमानपुर'सरस्य सक्रियात्मस्वरूपावस्थानरूपस्य **कर्मयोगस्**येह गीताशास्त्रे तत्र तत्रात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधादभाव प्रतिपाद्यते यस्मा**त्तस्मादात्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञानस्य विपर्ययज्ञानमूलः कर्मयोगो न संभवतीति युक्तमुक्तं स्यात्** । केषु केषु पुनरात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेष्वात्मविद कर्माभाव प्रतिपाद्यत इति । अत्रोच्यते, अविनाशी तु तद्विद्धीति (II 17) प्रकृत्य 'य एन वेत्ति हन्तारम्' (II 19) 'वेदाविनाशिन नित्यम्' (II 21) इत्यादौ तत्र तत्रात्मविदः कर्माभाव उच्यते ।

(b2) ननु च कर्मयोगोऽप्यात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु तत्र तत्र प्रतिपाद्यत एव तद्यथा ' तस्माद्युध्यस्व भारत ' (II 18) ' स्वधर्ममपि चावेक्ष्य ' (II 31) ' कर्मण्येवाधिकारस्ते ' (II 47) इत्यादाव**तश्च कथमात्मविद कर्मयोगस्यासंभव' स्यादिति** । अत्रोच्यते (i) सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानतत्कार्यविरोधात् (ii) 'ज्ञानयोगेन साख्यानाम्' (III 3) इत्यनेन साख्यानामात्मतत्त्वविदामनात्मवित्कर्तृककर्मयोगनिष्ठातो निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणाया ज्ञानयोगनिष्ठायाः पृथक्करणात् (iii)

(b1) Sannyāsa of all duties is prescribed in Bha. Gī. II–IV for an Atmavid Karmayoga is founded upon the Ignorance that Atman is a Kartr and is therefore impossible for an Atmavid

(b2) Karmayoga though mentioned in the verses which deal with the knowledge of Atman, just as the Sannyāsa, is meant for un–Atmavid and not for the Atmavid for the following reasons —

(i) Karmayoga is the result of false knowledge, Sannyāsa or the Jñānayoga is the result of right knowledge The two are mutually inconsistent (ii) The Gītā says that Jñānayoga is meant for the Sāmkhyas and the Sāmkhyas are Atmavids And Bha Gī III 3B separates the Jñānayoga from the Karmayoga So the latter is meant for un–Atmavid (iii) Atmavid having achieved all his

कृतकृत्यत्वेनात्मविद प्रयोजनान्तराभावात् ‘ तस्य कार्यं न विद्यते ’ (III 17) इति कर्तव्यान्तराभाववचनाच्च । (IV) ‘ न कर्मणामनारम्भात् ’ (III 4) ‘संन्यासस्तु महाबाहो दु:खमाप्तुमयोगत ’ (V 6) इत्यादिना चात्मज्ञानाङ्गत्वेन कर्मयोगस्य विधानात्, (v) योगारूढस्य तस्यैव शम कारणमुच्यते ’ (VI 3) इत्यनेन चोत्पन्नसम्यग्दर्शनस्य कर्मयोगाभाववचनात् । (VI–VII) ‘शारीर केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ’ (IV 21) इति च शरीरस्थितिकारणातिरिक्तस्य कर्मणो निवारणात् “ नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ’ (V. 8) इत्यनेन च शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तेष्वपि दर्शनश्रवणादि कर्मस्वात्मयाथात्म्यविद· नाह करोमीति प्रत्ययस्य समाहितचेतस्तया सदाकर्तव्यत्वोपदेशा **दात्मतत्त्वविदः सम्यग्दर्शनविरुद्धो मिथ्याज्ञानहेतुकः कर्मयोगः स्वप्नेऽपि न संभावयितुं शक्यते यस्मात्तस्मादनात्मवित्कर्तृकयोरेव संन्यासकर्मयोगगयोर्नि:श्रेयसकरत्ववचनं,**

(C) **तदीयाच्च कर्मसंन्यासात्पूर्वोक्तात्मवित्कर्तृकसर्वकर्मसंन्यासविलक्षणात्सत्येव कर्तृत्वविज्ञाने** कर्मैकदेशविषयाद्यमनियमादिसहितत्वेन च दुरनुष्ठेयात्सुकरत्वेन च कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येव प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि पूर्वोक्त· प्रष्टुरभिप्रायो निश्चीयत इति स्थितम् ।

---

aims has nothing to achieve and so need not follow Karma·yoga. (iv) In the Gītā (III. 4, V. 6) Karmayoga is laid down as a help to Jñāna and the Gītā also says that there is no Karmayoga for one who has attained the right knowledge. (v–vi) The Gītā asks a Jñānin to give up all actions not meant for the sustenance of his body only and not to believe that even those actions are done by him.

Therefore Karmayoga can never be possible for an Atmavid.

(c) When we have shown that the Sannyāsa and the Karmayoga in Adh. V are both meant for the Atmavid, it is easy to see that the Karmayoga of the Ignorant is easier (and in that sense better) than the Sannyāsa of the same The Sannyāsa of the Ignorannt is in fact Karman itself and is therefore a part of Karman Moreover that sannyāsa is difficult to follow because that sannyāsa must be accompanied by the practice of *yama*, *niyama*, etc.

Thus, even according to the reply of the Lord the

IV 'ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते' इत्यत्र ज्ञानकर्मणो' सहासभवे यच्छ्रेय एतयो-स्तन्मे ब्रूहीत्येव पृष्टोऽर्जुनेन भगवान्साख्याना सन्यासिना ज्ञानयोगेन निष्ठा पुन कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्तेति **निर्णयं** चकार। न च सन्यसनादेव **केवला-**त्सिद्धि समधिगच्छतीति (III 4) वचनाज्**ज्ञानसहितस्य** तस्य सिद्धिसाधनत्वमिष्ट, कर्मयोगस्य च विधानात् (IV 42) **ज्ञानरहितस्य संन्यासः श्रेयान्कि वा कर्मयोगः श्रेयानित्येतयोर्विशेषबुभुत्सया—**

अर्जुन उवाच—

संन्यास कर्मणां कृष्ण पुनर्योग च शंससि ।
यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

सन्यास परित्याग कर्मणा शास्त्रीयाणामनुष्ठेयविशेषाणा शससि कथयसीत्येतत्। पुनर्योग च तेषामेवानुष्ठानमवश्यकर्तव्यत्व शसस्यतो मे कतरच्छ्रेय इति सशयः किं कर्मानुष्ठान श्रेय किंवा तद्धानमिति, प्रशस्यतर चानुष्ठेयमतश्च यच्छ्रेय' प्रशस्यतरमेतयो' कर्मसन्यासकर्मयोगयोर्यदनुष्ठानाच्छ्रेयोवाप्तिर्मम स्यादिति मन्यसे तदेकमन्यतरत् सहैकपुरुषानुष्ठेयत्वासभवान्मे ब्रूहि सुनिश्चितमभिप्रेत तवेति ॥ १ ॥

स्वाभिप्रायमाचक्षाणो निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकरावुभौ ।
तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ २ ॥

संन्यासः कर्मणा परित्यागः कर्मयोगश्च तेषामनुष्ठान तावुभावपि निःश्रेयसकरौ निःश्रेयस मोक्ष कुर्वाते **ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेनो**भौ यद्यपि निःश्रेयसकरौ तथापि तयोस्तु निःश्रेयसहेत्वो. कर्मसन्यासात्**केवला**त्कर्मयोगो विशिष्यत इति कर्मयोग स्तौति ॥ २ ॥

कस्मादित्याह—

ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।
निर्द्वंद्वो हि महाबाहो सुखं बन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

Sannyāsa and Karmayoga of Adh. V are both of them such as are followed by the Ignorant

IV Introduction to verse 1 of Adh. V Śankara connects Adh V with beginning of Adh III In the latter Sannyāsa adopted by the Ignorant (केवल सन्यास) and Karmayoga were mentioned So, now Arjuna wants to know which of these two is better (in the sense of easier).

ज्ञेय इति। ज्ञेयो ज्ञातव्य स कर्मयोगी नित्यसन्यासीति यो न द्वेष्टि किंचिन्न काङ्क्षति दु खसुखे तत्साधने चैवविधो य कर्मणि वर्तमानोऽपि स नित्यसन्यासीति ज्ञातव्य इत्यर्थ। निर्द्वंद्वो द्वंद्ववर्जितो हि यस्मान्महाबाहो सुख बन्धादनायासेन प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

सन्यासकर्मयोगयोर्भिन्नपुरुषानुष्ठेययोर्विरुद्धयो॰ फलेऽपि विरोधो युक्तो न तूभयोर्नि–श्रेयसकरत्वमेवेति प्राप्त इदमुच्यते—

सांख्ययोगौ पृथग्बालाः प्रवदन्ति न पण्डिता॰ ।

एकमप्यास्थितः सम्यगुभयोर्विन्दते फलम् ॥ ४ ॥

साख्ययोगाविति। साख्ययोगौ **पृथग्विरुद्धभिन्नफलौ** बाला॰ प्रवदन्ति न पण्डिता॰। पण्डितास्तु ज्ञानिन एक फलमविरुद्धमिच्छन्ति कथम्, एकमपि साख्ययोगयो॰ सम्यगास्थित॰ सम्यगनुष्ठितवानित्यर्थ। उभयोर्विन्दते फलमुभयोस्तदेव नि श्रेयस फलमतो न फले विरोधोऽस्ति। ननु सन्यासकर्मयोगशब्देन प्रस्तुत्य साख्ययोगयो॰ **फलैकत्वं कथमिहाप्रकृतं ब्रवीति**। नैष दोषो यद्यप्यर्जुनेन सन्यास कर्मयोग च **केवलमभिप्रेत्य** प्रश्न॰ कृतो भगवास्तु **तदपरित्यागेनैव स्वाभिप्रेतं च विशेष संयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचनं** ददौ साख्ययोगाविति। तावेव सन्यास-कर्मयोगौ ज्ञानतदुपायसमबुद्धित्वादि**संयुक्तौ** साख्ययोगशब्दवाच्याविति भगवतो मतमनो नाप्रकृतप्रक्रियेति ॥ ४ ॥

एकस्यापि सम्यगनुष्ठानात्कथमुभयो फल विन्दत इत्युच्यते—

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

यदिति। यत्**सांख्यैर्ज्ञाननिष्ठै संन्यासिभि** प्राप्यते स्थान मोक्षाख्य **तद्योगैरपि ज्ञानप्राप्त्युपायत्वेनेश्वरे समर्प्य कर्माण्यात्मन॰ फलमनभिसंधायानुतिष्ठन्ति** ये ते योगा योगिनस्तैरपि **परमार्थज्ञानसंन्यासप्राप्तिद्वारेण** गम्यत इत्यभिप्रायाऽत एक साख्य च योग च य पश्यति फलैकत्वात्स पश्यति सम्यक्पश्यतीत्यर्थ॰ ॥५॥

एवं तर्हि योगात्संन्यास एव विशिष्यते। कथ तर्हीदमुक्त तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति। शृणु तत्र कारणम्। त्वया पृष्ट केवल कर्मसन्यास कर्मयोग चाभिप्रेत्य तयोरन्यतर क श्रेयान्। तदनुरूप प्रतिवचन मयोक्त कर्मसन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति ज्ञानमनपेक्ष्य। **ज्ञानापेक्षस्तु संन्यास सांख्यमिति** मयाऽभिप्रेत। **परमार्थयोगश्च स एव। यस्तु कर्मयोगो वैदिकः स तादर्थ्याद्योगः संन्यास इति चोपचर्यते**। कथ तादर्थ्यमित्युच्यते—

संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

संन्यासस्तु पारमार्थिको हे महाबाहो दु.खमाप्तु प्राप्तुमयोगतो योगेन विना। योगयुक्तो वैदिकेन कर्मयोगेनेश्वरसमर्पितरूपेण फलनिरपेक्षेण युक्तो मुनिर्मननादीश्वरस्वरूपस्य मुनिर्ब्रह्म परमात्मज्ञाननिष्ठालक्षणत्वात्प्रकृतः **संन्यासो ब्रह्मोच्यते** " न्यास इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि पर. " इति श्रुते (Mahana Upa 21 2)। ब्रह्म परमार्थसन्यास परमात्मज्ञाननिष्ठालक्षण नचिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति। प्राप्नोत्यतो मयोक्त कर्मयोगो विशिष्यत इति ॥ ६ ॥

यदा पुनरय सम्यग्दर्शनप्राप्त्युपायत्वेन—

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

योगेन युक्तो योगयुक्तो विशुद्धात्मा विशुद्धसत्त्वो विजितात्मा विजितदेहो जितेन्द्रियश्च सर्वभूतात्मभूतात्मा सर्वेषा ब्रह्मादीना स्तम्बपर्यन्ताना भूतानामात्मभूत आत्मा प्रत्यक्चेतनो यस्य स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्यग्दर्शीत्यर्थः। स **तत्रैवं वर्तमानो लोकसग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि** न लिप्यते न कर्मभिर्बध्यत इत्यर्थ ॥ ७ ॥

न चासौ परमार्थत करोतीत्यत—

नैव किंचित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

नैव किंचित्करोमीति युक्त समाहित सन्मन्येत चिन्तयेत्तत्त्वविदात्मनो याथात्म्य तत्त्व वेत्तीति तत्त्ववित्परमार्थदर्शीत्यर्थः ।

कदा कथं वा तत्त्वमवधारयन्मन्येतेत्युच्यते—

पश्यञ्छृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपञ्छ्वसन् ।
प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ।
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ८–९ ॥

मन्येतेति पूर्वेण सबन्धः। यस्यैव तत्त्वविद सर्वकार्यकरणचेष्टासु सर्वकर्मस्वकर्मैव पश्यत सम्यग्दर्शिनस्तस्य **सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः कर्मणोऽभावदर्शनात् । नहि मृगतृष्णिकायामुदकबुद्ध्या पानाय प्रवृत्त उदकाभावज्ञानेऽपि तत्रैव पानप्रयोजनाय प्रवर्तते ॥ ९ ॥**

यस्तु पुन**रतत्त्ववित्**प्रवृत्तश्च कर्मयोगे—

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।
लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाम्भसा ॥ १० ॥

ब्रह्मणीश्वर आधाय निक्षिप्य तदर्थ करोमीति **भृत्य इव स्वाम्यर्थं** सर्वाणि कर्माणि मोक्षेऽपि फले सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः सर्वकर्माणि, लिप्यते न स पापेन न सबध्यते पद्मपत्रमिवाम्भसोदकेन ॥ १० ॥

केवल सत्त्वशुद्धिमात्रमेव फल तस्य कर्मण स्यात्, यस्मात्—

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।
योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्गं त्यक्त्वात्मशुद्धये ॥ ११ ॥

कायेन देहेन मनसा बुद्ध्या च **केवलैर्ममत्ववर्जितैरी**श्वरायैव कर्म करोमि न मम फलायेति ममत्वबुद्धिशून्यैरिन्द्रियैरपि, केवलशब्द कायादिभिरपि **प्रत्येकं संबध्यते** सर्वव्यापारेषु ममतावर्जनाय, योगिन कर्मिणः कर्म कुर्वन्ति सङ्ग त्यक्त्वा फलविषय-**मात्मशुद्धये सत्त्वशुद्धय** इत्यर्थ· । तस्मात्तत्रैव तवाधिकार इति कुरु कर्मैव ॥ ११ ॥

यस्माच्च—

युक्त· कर्मफलं त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।
अयुक्तः कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

युक्त इति युक्त ईश्वराय कर्माणि करोमि न मम फलायेत्येव समाहितः सन्कर्मफल त्यक्त्वा परित्यज्य शान्ति मोक्षाख्यामाप्नोति नैष्ठिकी निष्ठाया भवा **सत्त्वशुद्धि-ज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेष** । यस्तु पुनरयुक्तोऽ· समाहित कामकारेण करण कार· कामस्य कार· कामकारस्तेन कामकारेण कामप्रेरिततयेत्यर्थ । मम फलायेद करोमि कर्मेत्येव फले सक्तो निबध्यतेऽतस्त्व युक्तो भवेत्यर्थ ॥ १२ ॥

यस्तु **परमार्थदर्शी** सः—

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी ।
नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

सर्वाणीति । सर्वाणि कर्माणि सर्वकर्माणि सन्यस्य परित्यज्य **नित्यं नैमित्तिकं काम्यं प्रतिषिद्धं** च तानि सर्वकर्माणि मनसा विवेकबुद्ध्या कर्मादावकर्मदर्शनेन सत्यज्येत्यर्थ । आस्ते तिष्ठति सुख त्यक्तवाङ्मन·कायचेष्टो निरायास· प्रसन्नचित्त आत्मनोऽन्यत्र निवृत्तसर्वबाह्यप्रयोजन इति सुखमास्त इत्युच्यते । वशी जितेन्द्रिय इत्यर्थ । क कथमास्त इत्याह—नवद्वारे पुरे सप्त शीर्षण्यान्यात्मन उपलब्धिद्वाराण्यर्वाग्द्वे मूत्रपुरीष-विसर्गार्थे तैर्द्वारैर्नवद्वार पुरमुच्यते, शरीर पुर**मिव** पुरमात्मैकस्वामिक तदर्थप्रयोजनै-श्चेन्द्रियमनोबुद्धिविषयैरनेकफलविज्ञानस्योत्पादकै पौरैरिवाधिष्ठित तस्मिन्नवद्वारे पुरे देही सर्वं कर्म सन्यस्याऽस्ते । किं विशेषणेन, सर्वो हि देही सन्यास्यसन्यासी वा देह एवास्ते, तत्रानर्थक विशेषणमिति । उच्यते, यस्त्व**ज्ञो** देही देहेन्द्रियसघातमा त्रात्मदर्शी स सर्वो गेहे भूमावासने वास इति मन्यते । न हि देहमात्रात्मदर्शिनो गेह इव देह आस इति प्रत्यय सभवति । देहादिसघातव्यतिरिक्तात्मदर्शिनस्तु देह आस इति प्रत्यय उपपद्यते । परकर्मणा च परास्मिन्नात्मन्यविद्ययाध्यारोपितानां

विद्यया विवेकज्ञानेन मनसा सन्यास उपपद्यते । उत्पन्नविवेकविज्ञानस्य* सर्वकर्मसन्यासिनोऽपि गेह इव देह एव नवद्वारे पुर आसन **प्रारब्धफलकर्मसंस्कारशेषानुवृत्त्या** देह एव विशेषविज्ञानोत्पत्तेर्देह एवास्त इत्यस्त्येव विशेषणफल विद्वदविद्वत्प्रत्ययभेदापेक्षत्वात् । यद्यपि कार्यकरणकर्माण्यविद्ययात्मन्यध्यारोपितानि सन्यस्यास्त इत्युक्त तथापि कृतसन्यासस्यात्म**समवायि**× **तु कर्तृत्वं कारयितृत्वं च स्यादित्याशङ्क्याह नैव कुर्वन्स्वयं** न च कार्यकरणानि कारयन्क्रियासु प्रवर्तयन् । कि यत्तत्कर्तृत्व कारयितृत्व च देहिन **स्वात्मसमवायि सत्सन्यासान्न** सभवति यथा गच्छतो गतिर्गमनव्यापारपरित्यागे न स्यात्तद्वत्, कि वा स्वत **एवात्मनो नास्तीति** । अत्रोच्यते नास्त्यात्मन स्वत कर्तृत्व कारयितृत्व च । उक्तं हि–'अविकार्योऽयमुच्यते ' (II 25) ' शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते (XIII 31) ' इति । " ध्यायतीव लेलायतीव " (Br Upa IV 3 7) इति च श्रुते ॥ १३ ॥

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभु. ।
न कर्मफलसयोग स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥ १४ ॥

न कर्तृत्वमिति । न कर्तृत्व स्वत कुर्विति नापि कर्माणि रथघटप्रासादादीनामीप्सिततमानि लोकस्य सृजत्युत्पादयति प्रभुरात्मा नापि रथादि कृतवतस्तत्फलेन सयोग न कर्मफलसयोगम् । यदि किंचिदपि स्वतो न करोति न कारयति च देही कस्तर्हि कुर्वन्कारयश्च प्रवर्तत इत्युच्यते स्वभावस्तु स्वो भाव **स्वभावोऽविद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया** प्रवर्तते दैवी हीत्यादिना (VII 14) वक्ष्यमाणा ॥ १४ ॥

परमार्थतस्तु—

नादत्ते कस्यचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।
अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥ १५ ॥

नादत्ते न च गृह्णाति भक्तस्यापि कस्यचित्पाप न चैवादत्ते सुकृत भक्तै प्रयुक्तं विभु । किमर्थ तर्हि भक्तै पूजादिलक्षण यागदानहोमादिक च सुकृत प्रयुज्यत इत्याह–अज्ञानेनावृत ज्ञान विवेकविज्ञान तेन मुह्यन्ति करोमि कारयामि भोक्ष्ये भोजयामीत्येव मोह गच्छन्त्यविवेकिन ससारिणो जन्तव ॥ १५ ॥

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।
तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ज्ञानेनेति । ज्ञानेन तु येनाज्ञानेनावृता मुह्यन्ति जन्तवस्तदज्ञानं येषां जन्तूना विवेकज्ञानेनात्मविषयेण नाशितमात्मनो भवति तेषामादित्यवद्यथादित्य समस्त रूपजातमवभासयति तद्वज्ज्ञान ज्ञेय वस्तु सर्वं प्रकाशयति तत्पर परमार्थतत्त्वम् ॥ १६ ॥

---

* ASS reads अविवेकज्ञानस्य for विवेकविज्ञानस्य.

× ASS and VVP drop " कृतसंन्यासस्य ".

यत्पर ज्ञान प्रकाशितम्—

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।
गच्छन्त्यपुनरावृत्ति ज्ञाननिर्धूतकल्मषा. ॥ १७ ॥

तस्मिन्गता बुद्धिर्येषा ते तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तदेव पर ब्रह्मात्मा येषा ते तदात्मानस्तन्निष्ठा निष्ठाभिनिवेशस्तात्पर्यं सर्वाणि कर्माणि सन्यस्य तस्मिन् ब्रह्मण्येवावस्थान येषां ते तन्निष्ठास्तत्परायणाश्च तदेव परमयन परा गतिर्येषा भवति ते तत्परायणाः केवलात्मरतय इत्यर्थ । येषा ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञान ते गच्छन्त्येवविधा अपुनरावृत्तिमपुनर्देहसबन्ध ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यथोक्तेन ज्ञानेन निर्धूतो नाशित. कल्मष' पापादिससारकारणदोषो येषा ते ज्ञाननिर्धूतकल्मषा **यतय इत्यर्थः** ॥ १७ ॥

येषा ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञान ते पण्डिता कथ तत्त्व पश्यन्तीत्युच्यते—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिता. समदर्शिनः ॥ १८ ॥

विद्याविनयसपन्ने विद्या च विनयश्च विद्याविनयौ विनय उपशमस्ताभ्या विद्या विनयाभ्या सपन्नो विद्याविनयसपन्नो विद्वान्विनीतश्च यो ब्राह्मणस्तस्मिन्ब्राह्मणे गवि हस्तिनि शुनि चैव श्वपाके च पण्डिता समदर्शिनो विद्याविनयसपन्न उत्तमसस्कारवति ब्राह्मणे सात्त्विके मध्यमाया च राजस्या गवि सस्कारहीनायामधमे च केवलतामसे हस्त्यादौ च सत्त्वादिगुणैस्तज्जैश्च सस्कारैस्तथा राजसैस्तथा तामसैश्च सस्कारैरत्यन्तमेवास्पृष्ट **सममेकमविक्रियं** ब्रह्म द्रष्टु शील येषा ते पण्डिता समदर्शिन ॥१८॥

नन्वभोज्यान्नास्ते दोषवन्त' 'समासमाभ्यां विषमसमे पूजात' (Gau Dha Sū II 8 20 P. 143 of ASS) इति स्मृतेर्न ते दोषवन्त. । कथम्—

इहैव तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।
निर्दोषं हि सम ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ १९ ॥

इहैव जीवद्भिरेव तै. समदर्शिभि पण्डितैर्जितो वशीकृत. सर्गो जन्म येषा **साम्ये सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे स्थितं निश्चलीभूतं**, मनोऽन्त.करण निर्दोषम् । यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादिषु मूढैस्तद्दोषैर्दोषवदिव विभाव्यते तथापि **तद्दोषैरस्पृष्टमिति** निर्दोष दोषवर्जित हि यस्मान्नापि स्वगुणभेदभिन्न निर्गुणत्वाच्चैतन्यस्य, वक्ष्यति च भगवानिच्छादीना क्षेत्रधर्मत्वमनादित्वान्निर्गुणत्वादिति च (XIII 6, 31) । नाप्यन्त्या विशेषा आत्मनो भेदका सन्ति प्रतिशरीर तेषां सत्त्वे प्रमाणानुपपत्तेरत सम ब्रह्मैक च तस्माद् ब्रह्मण्येव ते स्थितास्तस्मान्न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसघातात्मदर्शनाभिमानाभावात् । देहादिसघातात्मदर्शनाभिमानवद्विषय तु तत्सूत्र " समासमाभ्या विषमसमे पूजातः " इति पूजाविषयत्वविशेषणात् । दृश्यते हि ब्रह्मवित्षडङ्गविच्चतुर्वेदविदिति पूजादानादौ गुणविशेषसबन्ध कारण, **ब्रह्म तु सर्वगुणदोषसंबंधवर्जितमित्यतो** ब्रह्मणि ते स्थिता इति युक्तम् । कार्मिविषय च समासमाभ्यामित्यादीद तु **सर्वकर्म-**

संन्यासिविषयं प्रस्तुत सर्वकर्माणि मनसेत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्तेः ॥ १९ ॥

यस्मान्निर्दोषं समं ब्रह्मात्मा तस्मात्—

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।
स्थिरबुद्धिरसंमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

न प्रहृष्येन्न प्रहर्षं कुर्यात्प्रियमिष्टं प्राप्य लब्ध्वा नोद्विजेत्प्राप्यैव चाप्रियमनिष्टं लब्ध्वा देहमात्रात्मदर्शिनां हि प्रियाप्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलात्मदर्शिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्त्यसंभवात् । किं च सर्वभूतेष्वेकः समो निर्दोष आत्मेति स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिर्यस्य स स्थिरबुद्धिरसंमूढः संमोहवर्जितश्च स्याद्यथोक्तब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितोऽकर्मकृत्सर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः ॥ २० ॥

किं च ब्रह्मणि स्थितः—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।
स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ २१ ॥

बाह्यस्पर्शेषु बाह्याश्च ते स्पर्शाश्च बाह्यस्पर्शाः स्पृश्यन्त इति स्पर्शाः शब्दादयो विषयास्तेषु बाह्यस्पर्शेष्वसक्त आत्मान्तःकरणं यस्य सोऽयमसक्तात्मा विषयेषु प्रीतिवर्जितः सन्विन्दति लभत आत्मनि यत्सुखं तद्विन्दतीत्येतत् । स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा ब्रह्मणि योगः समाधिर्ब्रह्मयोगस्तेन ब्रह्मयोगेन युक्तः समाहितस्तस्मिन्व्यापृत आत्मान्तःकरणं यस्य स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते व्याप्नोति । तस्माद्बाह्यविषयप्रीतेः क्षणिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेदात्मन्यक्षयसुखार्थीत्यर्थः ॥ २१ ॥

इतश्च निवर्तयेत्—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।
आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

ये हि यस्मात्संस्पर्शजा विषयेन्द्रियसंस्पर्शेभ्यो जाता भोगा भुक्तयो दुःखयोनय एव तेऽविद्याकृतत्वात् । दृश्यन्ते ह्याध्यात्मिकादीनि दुःखानि तन्निमित्तान्येव । यथेह लोके तथा परलोकेऽपीति गम्यत एवशब्दात् । न संसारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध्वा विषयमृगतृष्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत् । न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्चादिर्विषयेन्द्रियसंयोगो भोगानामन्तश्च तद्वियोग एवात आद्यन्तवन्तोऽनित्या मध्यक्षणभावित्वादित्यर्थः । कौन्तेय न तेषु भोगेषु रमते बुधो विवेक्यवगतपरमार्थतत्त्वोऽत्यन्तमूढानामेव हि विषयेषु रतिर्दृश्यते यथा पशुप्रभृतीनाम् ॥ २२ ॥

अयं च श्रेयोमार्गप्रतिपक्षी कष्टतमो दोषः सर्वानर्थप्राप्तिहेतुर्दुर्निवार्यश्चेति तत्परिहारे यत्नाधिक्यं कर्तव्यमित्याह भगवान्—

शक्नोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।
कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

शक्नोत्युत्सहत इहैव जीवन्नेव य सोढु प्रसहितु प्राक्पूर्व शरीरविमोक्षणादामरणात्। मरणसीमाकरण जीवतोऽवश्यभावी हि कामक्रोधोद्भवो वेगोऽनन्तनिमित्तवान्हि स इति। **यावन्मरणं तावन्न विश्रम्भणीय इत्यर्थः।** काम इन्द्रियगोचरप्राप्त इष्टे विषये श्रूयमाणे स्मर्यमाणे वानुभूते सुखहेतौ या गर्धिस्तृष्णा स काम', क्रोधश्चात्मनः प्रतिकूलेषु दु खहेतुषु दृश्यमानेषु श्रूयमाणेषु स्मर्यमाणेषु वा यो द्वेष स क्रोधस्तौ कामक्रोधावुद्भवो यस्य वेगस्य स कामक्रोधोद्भवो वेग रोमाञ्चनहृष्टनेत्रवदनादिलिङ्गोऽन्त करणप्रक्षोभरूप कामोद्भवो वेगो गात्रप्रकम्पप्रस्वेदसदष्टौष्ठपुटरक्तनेत्रादिलिङ्ग' क्रोधोद्भवो वेगस्त कामक्रोधोद्भव वेग य उत्सहते प्रसहते सोढु प्रसहितु स युक्तो योगी सुखी चेह लोके नर ॥ २३ ॥

कथभूतश्च ब्रह्मणि स्थितो ब्रह्म प्राप्नोतीत्याह—

योऽन्त सुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तर्ज्योतिरेव यः ।
स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

योऽन्त सुखोऽन्तरात्मानि सुख यस्य सोऽन्तःसुखस्तथाऽन्तरेवात्मन्याराम आक्रीडा यस्य सोऽन्तरारामस्तथैवान्तरात्मैव ज्योति प्रकाशो यस्य सोऽन्तर्ज्योतिरेव । य ईदृश' स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मणि निर्वृति मोक्षमिह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सन्नधिगच्छति प्राप्नोति ॥ २४ ॥

कि च—

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणकल्मषाः ।
छिन्नद्वैधा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः ॥ २५ ॥

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाण मोक्षमृषय सम्यग्दर्शिन सन्यासिन क्षीणकल्मषा क्षीणपापादिदोषाश्छिन्न**द्वैधाश्छिन्नसशया** यतात्मान सयतेन्द्रिया' सर्वभूतहित रता सर्वेषा भूताना हित आनुकूल्ये रता अहिसका इत्यर्थ. ॥ २५ ॥

कि च—

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।
अभितो ब्रह्मनिर्वाणं वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

कामक्रोधवियुक्ताना कामश्च क्रोधश्च कामक्रोधौ ताभ्या वियुक्तानां **यतीनां संन्यासिनां** यतचेतसा सयतान्त करणानामभित उभयतो जीवता मृताना च ब्रह्म निर्वाण मोक्षो वर्तते, विदितात्मना विदितो ज्ञात आत्मा येषा ते विदितात्मानस्तेषां विदितात्मना सम्यग्दर्शिनामित्यर्थ ॥ २६ ॥

सम्यग्दर्शननिष्ठानां संन्यासिनां सद्योमुक्तिरुक्ता कर्मयोगश्चेश्वरार्पितसर्वभावेनेश्वरे ब्रह्मण्याधाय क्रियमाणः सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासक्रमेण मोक्षायेति भगवान्पदे पदेऽब्रवीद्वक्ष्यति च। अथेदानीं **ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं** विस्तरेण वक्ष्यामीति तस्य **सूत्रस्थानीयाञ्श्लोकानुपदिशति स्म**—

स्पर्शान्कृत्वा बहिर्बाह्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः।
प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ॥ २७॥

स्पर्शाञ्छब्दादीन्कृत्वा बहिर्बाह्याञ्छ्रोत्रादिद्वारेणान्तर्बुद्धौ प्रवेशिताः शब्दादयो विषयास्तानचिन्तयतः शब्दादयो बाह्या बहिरेव कृता भवन्ति। तानेवं बहिः कृत्वा चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः कृत्वेत्यनुषज्यते। तथा प्राणापानौ नासाभ्यन्तरचारिणौ समौ कृत्वा॥ २७॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः।
विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः॥ २८॥

यतेन्द्रिय इति। यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्यतानि संयतानीन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्च यस्य स यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मननान्मुनिः **संन्यासी** मोक्षपरायण एवं देहसंस्थानो मोक्षपरायणो मोक्ष एव परमयनं परा गतिर्यस्य सोऽयं मोक्षपरायणो मुनिर्भवेत्। विगतेच्छाभयक्रोध इच्छा च भयं च क्रोधश्चेच्छाभयक्रोधास्ते विगता यस्मात्स विगतेच्छाभयक्रोधः। य एवं वर्तते **सदा संन्यासी** मुक्त एव सः न तस्य मोक्षोऽन्यः कर्तव्योऽस्ति॥ २८॥

एवं समाहितचित्तेन किं विज्ञेयमित्युच्यते—

भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम्।
सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति॥ २९॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे संन्यासयोगो नाम
पञ्चमोऽध्यायः॥ ५॥

भोक्तारं यज्ञानां तपसां च **कर्तृरूपेण देवतारूपेण** च सर्वलोकमहेश्वरं सर्वेषां लोकानां महान्तमीश्वरं सर्वलोकमहेश्वरं सुहृदं सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां प्रत्युपकारनिरपेक्षतयोपकारिणं सर्वभूतानां हृदयेशयं सर्वकर्मफलाध्यक्षं सर्वप्रत्ययसाक्षिणं मां नारायणं ज्ञात्वा शान्तिं सर्वसंसारोपरतिमृच्छति प्राप्नोति॥ २९॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये **प्रकृतिगर्भो** नाम
पञ्चमोऽध्यायः॥ ५॥

अथ षष्ठोऽध्यायः ।

श्रीभगवानुवाच—

I अतीतानन्तराध्यायान्ते ध्यानयोगस्य सम्यग्दर्शन प्रत्यन्तरङ्गस्य **सूत्रभूताः** श्लोका स्पर्शान्कृत्वा बहिरित्यादय (V. 27–29) उपदिष्टास्तेषा **वृत्तिस्थानीयो-**ऽय षष्ठोऽध्याय आरभ्यते । तत्र **ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्मेति** यावद्ध्यानयोगा-रोहणासमर्थस्तावद्गृहस्थेनाधिकृतेन कर्तव्य कर्मेत्यतस्तत्**स्तौति** अनाश्रित VI 1) इति ।

II. (a) **ननु किमर्थं ध्यानयोगारोहणसीमाकरणं यावताऽनुष्ठेयमेव विहितं कर्म यावज्जीवम् । न, आरुरुक्षोर्मुनेर्योग कर्म कारणमुच्यत (VI.3) इति विशेषणादारूढस्य च शमेनैव संबंधकरणात् ।** आरुरुक्षोरारूढस्य च शम कर्म चोभय कर्तव्यत्वेनाभिप्रेत चेत्स्यात्तदारुरुक्षोरारूढस्य चेति शमकर्मविषयभेदेन विशेषण विभागकरण चानर्थक स्यात् ।

I Relation of Adh VI to Adh V 27 A grhastha should do his (daily) duties till he is able to practise Dhyānayoga

II An opponent of Śankara or his Predecesser who wrote a commentary on the Gītā held that the follower of the Path of Dhyānayoga taught in this Adhyāya is asked to practise Jñāna and Karman combined Śankara holds that the follower of the Dhyānayoga is a Sannyāsin and Karma-yoga is only the first step for him, in the next step he must renounce all actions including the daily duties.

Śankara's arguments —

(a) In verse 3 'Sama' means Sannyāsa "renunciation of all duties" And that verse does not *combine Karma* and *Sama*, but assigns each of them to a distinct stage in the Practice of Dhyānayoga.

(b1) तत्राश्रमिणा कश्चिद्योगमारुरुक्षुर्भवत्यारूढश्च कश्चिदन्ये नारुरुक्षवो न चारूढास्तानपेक्ष्यारुरुक्षोरारूढस्य चेति विशेषण विभागकरण चोपपद्यत एवेति चेत् ।

न तस्यैवेति वचनात् ।

(b2) पुनर्योगग्रहणाच्च योगारूढस्येति य आसीत्पूर्व योगमारुरुक्षुस्तस्यैवारूढस्य शम एव कर्तव्य कारण योगफल प्रत्युच्यत इति । अतो न यावज्जीव कर्तव्यत्वप्राप्ति कस्यचिदपि कर्मण ।

(c) **योगविभ्रष्टवचनाच्च** (i) **गृहस्थस्य चेत्कर्मिणो योगो विहित षष्ठेऽध्याये** स योगविभ्रष्टोऽपि कर्मगति कर्मफल प्राप्नोतीति तस्य नाशाशङ्कानुपपन्ना स्यात् । अवश्य हि कृत कर्म काम्य **नित्य** वा मोक्षस्य नित्यत्वादनारभ्यत्वे **स्वं फलमारभत एव ।** (ii) नित्यस्य च कर्मणो वेदप्रमाणावबुद्धत्वात्फलेन भवितव्यमित्यवोचाम (Sā. Bhā on Bha Gī IV 18) अन्यथा वेदस्यानर्थक्यप्रसङ्गादिति । (iii) न च कर्मणि सत्युभयविभ्रष्टवचनमर्थवत्कर्मणोऽ* विभ्रशकारणानुपपत्ते । (iv) कर्म कृतमीश्वरे सन्यस्येत्यत. कर्तरि कर्म नारभत इति चेत् । न, ईश्वरे सन्यासस्याधिकतरफलहेतुत्वोपपत्ते । मोक्षायैवेति चेत्स्वकर्मणा कृतानामीश्वरे न्यासो मोक्षायैव न फलान्तराय योगसहितो योगाच्च विभ्रष्ट इत्यतस्तं प्रति नाशाशङ्का युक्तैवेति चेत् । न **एकाकी** यतचित्तात्मा निराशीरप-

---

(b1) The words 'तस्य एव' in v. 3 show that the same person in two different stages is to follow Karma and Sama, not simultaneously

(b2) The repetition of the word योग in योगारूढ also shows that the same person in two distinct stages is to practise Karma and Sama separately

(c) In VI. 37 the follower of this Dhyānayoga is called योगविभ्रष्ट and a doubt about his own **destruction** (nāsa) is raised by Arjuna. This doubt is possible only if the Yogavibhrasta is a Sannyāsin—

(i) If he were a grhastha, he would be doing actions (nitya and others), so his gati or destiny will be surely according to his actions. No नाश is possible in his case. (ii) We have already proved that even the nitya Karman must bear its reward, so the destiny (gati) of the Yogavibhraṣṭa will be fixed up by those duties (iii) The statement that the Yogavibhrasta has **fallen** from **both**

---

* ASS notices the v.l. कर्मिणो for कर्मण: ।

(d 3) न च प्रसिद्ध निरग्नेरक्रियस्य परमार्थसन्यासिन श्रुतिस्मृतिपुराणेतिहासयोगशास्त्रविहितं सन्यासित्व योगित्व च प्रतिषेधति भगवान् ।

(d 4) स्ववचनविरोधाच्च। 'सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्य नैव कुर्वन्न कारयन् आस्ते' (V. 13), 'मौनी संतुष्टो येन केनचित्। अनिकेत. स्थिरमति' (XII 19), 'विहाय कामान्य सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृह' (II. 71), 'सर्वारम्भपरित्यागी' (XII. 16) इति च तत्र तत्र भगवता स्ववचनानि दर्शितानि तैर्विरुध्येत चतुर्थाश्रमप्रतिषेध । **तस्मान्मुनेर्योगमारुरुक्षोः प्रतिपन्नगार्हस्थ्यस्याग्निहोत्रादि कर्म फलनिरपेक्षमनुष्ठीयमान ध्यानयोगारोहणसाधनत्वं सत्त्वशुद्धिद्वारेण प्रतिपद्यत इति स सन्यासी च योगी चेति स्तूयते—**

श्रीभगवानुवाच—

अनाश्रित कर्मफलं कार्यं कर्म करोति य. ।
स सन्यासी च योगी च न निरग्निर्न चाक्रियः ॥ १ ॥

अनाश्रितो नाश्रितोऽनाश्रित. किं कर्मफल कर्मणा फल कर्मफल यस्तदनाश्रित' कर्मफलतृष्णारहित इत्यर्थ. । यो हि कर्मफलतृष्णावान्स कर्मफलमाश्रितो भवत्यय तु तद्विपरीतोऽतोऽनाश्रित कर्मफलमेवभूत. सन्कार्य कर्तव्य नित्य काम्यविपरीतमग्निहोत्रादिक कर्म करोति निर्वर्तयति । य. कश्चिदीदृश कर्मी स कर्म्यन्तरेभ्यो विशिष्यत इत्येतमर्थमाह स सन्यासी च योगी चेति । सन्यास. परित्यागः स यस्यास्ति स सन्यासी च योगी च योगश्चित्तसमाधान स यस्यास्ति स योगी चेत्यव गुणसपन्नोऽय मन्तव्यो न **केवल** निरग्निरक्रिय **एव** सन्यासी योगी चेति मन्तव्यः। निर्गता अग्नय' कर्माङ्गभूता यस्मात्स निरग्निरक्रियश्चानग्निसाधना अप्यविद्यमानाः क्रियास्तपोदानादिका यस्यासावक्रिय * ॥ १ ॥

ननु च निरग्नेरक्रियस्यैव श्रुतिस्मृतियोगशास्त्रेषु संन्यासित्व योगित्व च प्रसिद्ध कथमिह साग्नेः सक्रियस्य च सन्यासित्व योगित्व चाप्रसिद्धमुच्यत इति । नैष दोष.। कयाचिद्गुणवृत्त्योभयस्य संपिपादयिषितत्वात् । तत्कथ, कर्मफलसंकल्पसन्यासात्स-

---

tion of praising the Karmayogin and denying the existence of the order of Sannyasins.

(d 3.) The entire Scripture, Sruti, Smrti, Purāna, Itihāsa, Yogasāstra, etc. mention the order of sannyāsa. So, the Lord would not deny it.

(d 4) We have shown that the Lord himself mentions the order of sannyāsa in the Gitā in several verses. How can he contradict himself here ?

---

* POA reads अविक्रिय: for अक्रियः.

न्यासित्व योगाङ्गत्वेन च कर्मानुष्ठानात्कर्मफलसंकल्पस्य वा चित्तविक्षेपहेतो परित्यागाद्योगित्व चेति **गौणमुभयं न पुनर्मुख्यं संन्यासित्वं योगित्वं चाभिप्रेत**मित्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

यं सन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।
नह्यसन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

यमिति । य सर्वकर्मतत्फलपरित्यागलक्षण परमार्थसन्यास सन्यासमिति प्राहु श्रुतिस्मृतिविदो **योग कर्मानुष्ठानलक्षणं** त परमार्थसन्यास विद्धि जानीहि हे पाण्डव । कर्मयोगस्य प्रवृत्तिलक्षणस्य निवृत्तिलक्षणेन परमार्थसन्यासेन कीदृश सामान्यमङ्गीकृत्य तद्भाव उच्यत इत्यपेक्षायामिदमुच्यते । अस्ति परमार्थसन्यासेन सादृश्य कर्तृद्वारक कर्मयोगस्य । यो हि परमार्थसन्यासी स त्यक्तसर्वकर्मसाधनतया सर्वकर्मतत्फलविषय सकल्प प्रवृत्तिहेतुकामकारण सन्यस्यति । अयमपि कर्मयोगी कर्म कुर्वाण एव फलविषय सकल्प सन्यस्यतीत्येतमर्थ दर्शयन्नाह न हि यस्मादसन्यस्तसकल्पोऽसन्यस्ताऽपरित्यक्त फलविषय सकल्पोऽभिसधिर्येन सोऽसन्यस्तसकल्प कश्चन **कश्चिदपि कर्मी** योगी समाधानवान्भवति न सभवतीत्यर्थ. ।* फलसकल्पस्य चित्तविक्षेपहेतुत्वात् । तस्माद्य कश्चन कर्मी सन्यस्तफलसकल्पो भवेत्स योगी समाधानवानविक्षिप्तचित्तो भवेच्चित्तविक्षेपहेतो. फलसकल्पस्य सन्यस्तत्वादित्यभिप्राय । एव परमार्थसन्यासकर्मयोगयो. कर्तृद्वारक सन्याससामान्यमपेक्ष्य ' यसन्यासमिति प्राहुर्योग त विद्धि पाण्डव' इति **कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वमुक्तम्**+ ॥ २ ॥

ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्गं साधनमिति तं संन्यासत्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।
योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

आरुरुक्षोरारोढुमिच्छतोऽनारूढस्य ध्यानयोगेऽवस्थातुमशक्तस्येत्यर्थ । कस्यारुरुक्षोर्मुने. **कर्मफलसंन्यासिन** इत्यर्थ. । किमारुरुक्षोर्योग कर्म कारण साधनमुच्यते । योगारूढस्य पुनस्तस्यैव **शम उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्ति.** कारण **योगारूढत्वस्य** साधनमुच्यत इत्यर्थः । यावद्यावत्कर्मभ्य उपरमते तावत्तावन्निरायासस्य जितेन्द्रियस्य चित्त समाधीयते । तथा सति स झटिति योगारूढो भवति । तथा चोक्त व्यासेन—

" नैतादृश ब्राह्मणस्यास्ति वित्त
यथैकता समता सत्यता च ।
शील स्थितिर्दण्डनिधानमार्जव
ततस्ततश्चोपरमः क्रियाभ्य. " इति (MBh. XII. 175. 38) ॥३॥

+ POA takes this sentence as introduction to v. 3.

अथेदानीं कदा योगारूढो भवतीत्युच्यते—

यदा हि नेन्द्रियार्थेषु न कर्मस्वनुषज्जते ।
सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदोच्यते ॥४॥

यदा समाधीयमानचित्तो योगी हीन्द्रियार्थेष्विन्द्रियाणामर्थाः शब्दादयस्तेष्विन्द्रियार्थेषु कर्मसु च **नित्यनैमित्तिककाम्यप्रतिषिद्धेषु** प्रयोजनाभावबुद्ध्या नानुषज्जतेऽनुषङ्ग **कर्तव्यताबुद्धिं** न करोतीत्यर्थः । सर्वसंकल्पसंन्यासी सर्वान्संकल्पानिहामुत्रार्थकामहेतून्संन्यसितुं शीलमस्येति स सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढः **प्राप्तयोग** इत्येतत्तदा तस्मिन्काल उच्यते । सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वांश्च **कामान्सर्वाणि** च **कर्माणि** संन्यसेदित्यर्थः । संकल्पमूला हि सर्वे कामाः—

"संकल्पमूलः कामो वै यज्ञाः संकल्पसंभवाः" (Manu II 3)
"काम जानामि ते मूलं संकल्पात्त्वं हि जायसे ॥
न त्वां संकल्पयिष्यामि तेन मे न भविष्यसि ॥" (MBh XII 177 25)
इत्यादिस्मृतेः ।

सर्वकामपरित्यागे च **सर्वकर्मसंन्यासः** सिद्धो भवति "स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति **यत्क्रतुर्भवति** तत्कर्म कुरुते" (Br Upa IV 4 5) इत्यादिश्रुतिभ्यो 'यद्यद्धि कुरुते कर्म तत्तत्कामस्य चेष्टितम्' (Manu II 4) इत्यादिस्मृतिभ्यश्च । न्यायाच्च । न हि सर्वसंकल्पसंन्यासे कश्चित्स्पन्दितुमपि शक्तः । तस्मात्सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वान्कामान्सर्वाणि कर्माणि च त्याजयति भगवान् ॥ ४ ॥

यदैवं योगारूढस्तदा तेनात्मात्मनोद्धृतो भवति संसारादनर्थजातादतः—

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।
आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

उद्धरेदिति । उद्धरेत्संसारसागरे निमग्नमात्मनात्मानं ततः उदूर्ध्वं हरेदुद्धरेद्योगारूढतामापादयेदित्यर्थः । नात्मानमवसादयेन्नाधो नयेन्नाधो गमयेत् । आत्मैव हि यस्मादात्मनो बन्धुः । न ह्यन्यः कश्चिद्बन्धुर्यः संसारमुक्तये भवति । बन्धुरपि तावन्मोक्षं प्रति प्रतिकूल एव स्नेहादिबन्धनायतनत्वात्तस्माद्युक्तमवधारणमात्मैव ह्यात्मनो बन्धुरिति । आत्मैव रिपुः शत्रुर्योऽन्योऽपकारी बाह्यः शत्रुः सोऽप्यात्मप्रयुक्त एवेति युक्तमेवावधारणमात्मैव रिपुरात्मन इति ॥ ५ ॥

आत्मैव बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन इत्युक्तं तत्र किंलक्षण आत्मा आत्मनो बन्धुः किंलक्षणो वा आत्मात्मनो रिपुरित्युच्यते—

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।
अनात्मनस्तु शत्रुत्वे वर्तेतात्मैव शत्रुवत् ॥ ६ ॥

बन्धुरिति । बन्धुरात्मात्मनस्तस्य तस्यात्मनः स आत्मा बन्धुयेनात्मनात्मैव जित आत्मा कार्यकरणसंघातो येन वशीकृतो जितेन्द्रिय इत्यर्थः । अनात्मनस्त्वजितात्मनस्तु शत्रुत्वे शत्रुभावे वर्तेतात्मैव शत्रुवद्यथानात्मा शत्रुरात्मनोऽपकारी तथात्मात्मनोऽपकारे वर्तेतेत्यर्थः ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।
शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

जितात्मन इति । जितात्मनः कार्यकरणादिसंघात आत्मा जितो येन स जितात्मा तस्य जितात्मनः प्रशान्तस्य प्रसन्नान्तःकरणस्य सतः **संन्यासिनः परमात्मा समाहितः साक्षादात्मभावेन वर्तत इत्यर्थः** । किंच शीतोष्णसुखदुःखेषु तथा मानेऽपमाने च मानापमानयोः पूजापरिभवयोः* ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥ ८ ॥

ज्ञानेति । ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानं, विज्ञानं तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणं ताभ्यां ज्ञानविज्ञानाभ्यां तृप्तः संजातालंप्रत्यय आत्माऽन्तःकरणं यस्य स ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा **कूटस्थोऽप्रकम्प्यो** भवतीत्यर्थः। विजितेन्द्रियश्च । य ईदृशो युक्तः समाहित इति स उच्यते कथ्यते । स योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनो लोष्टाश्मकाञ्चनानि समानि यस्य स समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥ ८ ॥

किंच—

सुहृन्मित्रार्युदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।
साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

सुहृदित्यादिश्लोकार्धमेकं पदम्। सुहृदिति प्रत्युपकारमनपेक्ष्योपकर्ता। मित्रं स्नेहवान्। अरिः शत्रुः । उदासीनो न कस्यचित्पक्षं भजते । मध्यस्थो यो विरुद्धयोरुभयोर्हितैषी । द्वेष्य आत्मनोऽप्रियः । बन्धुः संबन्धीत्येतेषु साधुषु शास्त्रानुवर्तिष्वपि च पापेषु प्रतिषिद्धकारिषु सर्वेष्वेतेषु समबुद्धिः कः किंकर्मेत्यव्यापृतबुद्धिरित्यर्थः । विशिष्यते विमुच्यते इति वा पाठान्तरम् । योगारूढानां सर्वेषामयमुत्तम इत्यर्थः ॥ ९ ॥

अत एवमुत्तमफलप्राप्तये—

योगी युञ्जीत सततमात्मानं रहसि स्थितः ।
एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

योगी ध्यायी युञ्जीत समादध्यात्सततं सर्वदात्मानमन्तःकरणं रहस्येकान्ते गिरिगुहादौ स्थितः सन्नेकाक्यसहायः । रहसि स्थित एकाकी चेति विशेषणात्**संन्यासं कृत्वेत्यर्थः** । यतचित्तात्मा चित्तमन्तःकरण**मात्मा देहश्च** संयतौ यस्य स यतचित्तात्मा

---

* POA and VPP add समः स्यात्.

निराशीर्वीततृष्णोऽपरिग्रहश्च परिग्रहरहित इत्यर्थः । सन्यासित्वेऽपि त्यक्तसर्वपरिग्रहः सन्युञ्जीतेत्यर्थः ॥ १० ॥

अथेदानीं योगं युञ्जत आसनाहारविहारादीनां योगसाधनत्वेन नियमो वक्तव्यः प्राप्तयोगलक्षणं तत्फलादि चेत्यत आरभ्यते । तत्रासनमेव तावत्प्रथममुच्यते—

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मनः ।
नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

शुचौ शुद्धे विविक्ते स्वभावतः संस्कारतो वा देशे स्थाने प्रतिष्ठाप्य स्थिरमचलमात्मन आसनं नात्युच्छ्रितं नातीवोच्छ्रितं नाप्यतिनीचं तच्च चैलाजिनकुशोत्तरं चैलमजिनं कुशाश्चोत्तरे यस्मिन्नासने तदासनं चैलाजिनकुशोत्तरं पाठक्रमाद्विपरीतोऽत्र क्रमश्चैलादीनाम् ॥ ११ ॥

प्रतिष्ठाप्य किम्—

तत्रैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः ।
उपविश्यासने युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये ॥ १२ ॥

तत्र तस्मिन्नासन उपविश्य योगं युञ्ज्यात् । कथं, सर्वविषयेभ्य उपसंहृत्यैकाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तेन्द्रियक्रियः, चित्तं चेन्द्रियाणि च चित्तेन्द्रियाणि तेषां क्रियाः संयता यस्य स यतचित्तेन्द्रियक्रियः । स किमर्थं योगं युञ्ज्यादित्याहात्मविशुद्धयेऽन्तःकरणस्य विशुद्ध्यर्थमित्येतत् ॥ १२ ॥

बाह्यमासनमुक्तमधुना शरीरधारणं कथमित्युच्यते—

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरः ।
संप्रेक्ष्य नासिकाग्रं स्वं दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

समं कायशिरोग्रीवं कायश्च शिरश्च ग्रीवा च कायशिरोग्रीवं तत्समं धारयन्नचलं च समं धारयतश्चलनं संभवत्यतो विशिनष्टि अचलमिति । स्थिरः स्थिरो भूत्वेत्यर्थः । स्वं नासिकाग्रं संप्रेक्ष्य सम्यक्प्रेक्षणं दर्शनं कृत्वेवेतीवशब्दो लुप्तो द्रष्टव्यः । न हि स्वनासिकाग्रसंप्रेक्षणमिह विधित्सितं किं तर्हि चक्षुषोर्दृष्टिसंनिपातः । स चान्तःकरणसमाधानापेक्षो विवक्षितः । स्वनासिकाग्रसंप्रेक्षणमेव चेद्विवक्षितं मनस्तत्रैव समाधीयेत नात्मनि । आत्मनि हि मनसः समाधानं वक्ष्यत्यात्मसंस्थं मनः कृत्वेति । तस्मादिवशब्दलोपेनाक्ष्णोर्दृष्टिसंनिपात एव संप्रेक्ष्येत्युच्यते । दिशश्चानवलोकयन्दिशां चावलोकनमन्तराकुर्वन्नित्येतत् ॥ १३ ॥

किञ्च—

प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिव्रते स्थितः ।
मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

प्रशान्तात्मा प्रकर्षेण शान्त आत्मान्तःकरण यस्य सोऽय प्रशान्तात्मा विगतभीर्विगतभयो ब्रह्मचारिव्रते स्थितो ब्रह्मचारिणो व्रत ब्रह्मचर्य गुरुशुश्रूषाभिक्षाभुक्त्यादि तस्मिन्स्थितस्तदनुष्ठाता भवेदित्यर्थः । किञ्च मनः सयम्य मनसो वृत्त्युपसहृत्येत्येतन्मच्चित्तो मयि परमेश्वरे चित्त यस्य सोऽय मच्चित्तो युक्त समाहित सन्नासीतोपविशेन्मत्परोऽह परो यस्य सोऽय मत्पर । भवति कश्चिद्रागी स्त्रीचित्तो न तु स्त्रियमेव परत्वेन गृह्णाति कि तर्हि राजान महादेव वाय तु मच्चित्तो मत्परश्च ॥ १४ ॥

अथेदानीं योगफलमुच्यते—

युञ्जन्नेव सदात्मानं योगी नियतमानसः ।
शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

युञ्जन्समाधान कुर्वन्नेव यथोक्तेन विधानेन सदात्मान योगी नियतमानसो नियत सयत मानस मनो यस्य सोऽय नियतमानस शान्तिमुपरति निर्वाणपरमा निर्वाण मोक्षस्तत्परमा निष्ठा यस्या शान्ते सा निर्वाणपरमा ता निर्वाणपरमा **मत्संस्थां मदधीना**मधिगच्छति प्राप्नोति ॥ १५ ॥

इदानीं योगिन आहारादिनियम उच्यते—

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।
न चातिस्वप्नशीलस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥ १६ ॥

नात्यश्नत आत्मसमितमन्नपरिमाणमतीत्याश्नतोऽत्यश्नतो न योगोऽस्ति, न चैकान्तमनश्नतो योगोऽस्ति 'यद् ह वा आत्मसमितमन्न तदवति तन्न हिनस्ति, यद्भूयो हिनस्ति तद्यत्कनीयो न तदवति" (Śatapatha Brāhmana IX. 2 1 2) इति श्रुते । तस्माद्योगी नात्मसमितादन्नादधिक न्यून वाश्नीयात् । **अथ वा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमश्नतो योगो नास्ति** ।

उक्त हि—"अर्धमशनस्य सव्यञ्जनस्य तृतीयमुदकस्य तु ।
वायोः सचरणार्थ तु चतुर्थमवशेषयेत्" ॥ इत्यादि परिमाणम् । तथा न चातिस्वप्नशीलस्य योगो भवति नैव चातिमात्र जाग्रतो योगो भवति चार्जुन ॥ १६ ॥

कथ पुनर्योगो भवतीत्युच्यते—

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।
युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

युक्ताहारविहारस्याह्रियत इत्याहारोऽन्न विहरण विहार पादक्रमस्तौ युक्तौ नियतपरिमाणौ यस्य तथा युक्तचेष्टस्य युक्ता नियता चेष्टा यस्य कर्मसु तथा युक्तस्वप्नावबोधस्य युक्तौ स्वप्नश्चावबोधश्च तौ नियतकालौ यस्य तस्य युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु युक्तस्वप्नावबोधस्य योगिनो योगो भवति दुःखहा दुःखानि सर्वाणि हन्तीति दुःखहा सर्वससारदुःखक्षयकृद्योगो भवतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

अथाधुना कदा युक्तो भवतीत्युच्यते—

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।
निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यदा विनियत चित्त विशेषेण नियत संयतमकाग्रतामापन्न चित्त हित्वा बाह्य-चिन्तामात्मन्येव केवलेऽवतिष्ठते स्वात्मनि स्थिति लभत इत्यर्थ । निःस्पृह सर्वका-मेभ्यो निर्गता दृष्टादृष्टविषयेभ्य स्पृहा तृष्णा यस्य योगिन स युक्तः समाहित इत्युच्यते तदा तस्मिन्काले ॥ १८ ॥

तस्य योगिनः समाहित यच्चित्त तस्योपमोच्यते—

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।
योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यथा दीप प्रदीपो निवातस्थो निवाते वातवर्जिते देशे स्थितो नेङ्गते न चलति सोपमोपमीयतेऽनयेत्युपमा योगज्ञैश्चित्तप्रचारदर्शिभि स्मृता चिन्तिता । योगिनो यतचित्तस्य सयतान्तःकरणस्य युञ्जतो योगमनुतिष्ठत आत्मन समाधिमनुति-ष्ठत इत्यर्थः ॥ १९ ॥

एव योगाभ्यासबलादेकाग्रीभूत निवातप्रदीपकल्प सत् —

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।
यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

यत्र यस्मिन्काल उपरमते चित्तमुपरतिं गच्छति निरुद्ध सर्वतो निवारितप्रचार योगसेवया योगानुष्ठानेन यत्र चैव यस्मिश्च काले आत्मना समाधिपरिशुद्धेना-न्तःकरणेनात्मान पर चैतन्यज्योतिःस्वरूप पश्यन्नुपलभमान स्व एवात्मनि तुष्यति तुष्टि भजते ॥ २० ॥

किञ्च—

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियम् ।
वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

सुखमात्यन्तिकमत्यन्तमेव भवतीत्यात्यन्तिकमनन्तमित्यर्थः । यत्तद्बुद्धिग्राह्य बुद्ध्यै-वेन्द्रियनिरपेक्षया गृह्यत इति बुद्धिग्राह्यमतीन्द्रियमिन्द्रियगोचरातीतमविषयजनितमित्यर्थः। वेत्ति तदीदृश सुखमनुभवति यत्र यस्मिन्काले न च, एव, अयं विद्वानात्मस्वरूपे स्थितस्तस्मान्नैव चलति तत्वतस्तत्त्वस्वरूपान्न प्रच्यवत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

किञ्च—

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।
यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

य लब्ध्वा यमात्मलाभ लब्ध्वा प्राप्य चापरमन्यल्लाभान्तर ततोऽधिकमस्तीति न मन्यते चिन्तयति । किञ्च यस्मिन्नात्मतत्त्वे स्थितो दु खेन शस्त्रनिपातादिलक्षणेन गुरुणा महतापि न विचाल्यते ॥ २२ ॥

यत्रोपरमत इत्याद्यारभ्य यावद्भिर्विशेषणैर्विशिष्ट आत्मावस्थाविशेषो योग उक्त—

तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

त विद्याद्विजानीयाद्दु खसयोगवियोग दु खे सयोगो **दु खसंयोगस्तेन वियोगो** दु खसयोगवियोगस्त दुःखसयोगवियोग योग इत्येव सज्ञित विपरीतलक्षणेन विद्याद्विजानीयादित्यर्थ । योगफलमुपसहृत्य पुनरन्वारम्भेण योगस्य कर्तव्यतोच्यते निश्चयानिर्वेदयोर्योगसाधनत्वविधानार्थम् । स यथोक्तफलो योगो निश्चयेनाध्यवसायेन योक्तव्योऽनिर्विण्णचेतसा न निर्विण्णमनिर्विण्ण किं तच्चेतस्तेन निर्वेदरहितेन चेतसा चित्तेनेत्यर्थ. ॥ २३ ॥

किञ्च—

संकल्पप्रभवान्कामांस्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।

मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्तत. ॥ २४ ॥

सकल्पप्रभावान्सकल्पः प्रभवो येषा कामाना ते सकल्पप्रभवा कामास्तास्त्यक्त्वा परित्यज्य सर्वानशेषतो निर्लेपेन । किंच मनसैव विवेकयुक्तेनेन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदाय विनियम्य नियमन कृत्वा समन्तत समन्तात् ॥ २४ ॥

शनैः शनैरुपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥

शनै शनैर्न सहसोपरमेदुपरति कुर्यात् । कया बुद्ध्या । किंविशिष्टया धृतिगृहीतया धृत्या धैर्येण गृहीतया धृतिगृहीतया धैर्येण युक्तयेत्यर्थ । आत्मसस्थमात्मनि संस्थितमात्मैव सर्व न ततोऽन्यत्किंचिदस्तीत्येवमात्मसस्थ मनः कृत्वा न किंचिदपि चिन्तयेत् । एष योगस्य परमो विधि. ॥ २५ ॥

तत्रैवमात्मसस्थ मन. कर्तुं प्रवृत्तो योगी—

यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥

यतो यतो यस्माद्यस्मान्निमित्ताच्छब्दादेर्निश्चरति निर्गच्छति स्वभावदोषान्मनश्चञ्चलमत्यर्थं चलमत एवास्थिर ततस्ततस्तस्मात्तस्माच्छब्दादेर्निमित्तान्नियम्य तत्तन्निमित्त याथात्म्यनिरूपणेनाभासीकृत्य वैराग्यभावनया चैतन्मन आत्मन्येव वश नयेदात्मवश्यतामापादयेत् । एव योगाभ्यासबलाद्योगिन आत्मन्येव प्रशाम्यति मनः ॥ २६ ॥

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।
उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

प्रशान्तमनसं प्रशान्तं मनो यस्य स प्रशान्तमनास्तं प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमं निरतिशयमुपैत्युपगच्छति । शान्तरजसं प्रक्षीणमोहादिक्लेशरजसमित्यर्थः । **ब्रह्मभूतं जीवन्मुक्तं ब्रह्मैव सर्वमित्येवंनिश्चयवन्तं ब्रह्मभूतम**कल्मषं धर्माधर्मादिवर्जितम् ॥ २७ ॥

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।
सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमश्नुते ॥ २८ ॥

युञ्जन्निति । युञ्जन्नेवं यथोक्तेन क्रमेण योगी योगान्तरायवर्जितः सदात्मानं विगतकल्मषो विगतपापः सुखेनानायासेन ब्रह्मसंस्पर्शं ब्रह्मणा परेण संस्पर्शो यस्य तद्ब्रह्मसंस्पर्शं सुखमत्यन्तमन्तमतीत्य वर्तत इत्यत्यन्तमुत्कृष्टं निरतिशयमश्नुते व्याप्नोति ॥ २८ ॥

इदानीं योगस्य यत्फलं **ब्रह्मैकत्वदर्शनं** सर्वसंसारविच्छेदकारणं तत्प्रदर्श्यते—

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

सर्वभूतस्थं सर्वेषु भूतेषु स्थितं स्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ब्रह्मादीनि स्तम्बपर्यन्तानि च सर्वभूतान्यात्**मन्येकतां गतानी**क्षते पश्यति योगयुक्तात्मा समाहितान्तःकरणः सर्वत्रसमदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषमेषु सर्वभूतेषु **समं निर्विशेषं ब्रह्मात्मैकत्वविषयं** दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

एतस्यात्मैकत्वदर्शनस्य फलमुच्यते—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

यो मां पश्यति वासुदेवं सर्वस्यात्मानं सर्वत्र सर्वेषु भूतेषु सर्वं च ब्रह्मादिभूतजातं मयि सर्वात्मनि पश्यति तस्यैवमात्मैकत्वदर्शिनोऽहमीश्वरो न प्रणश्यामि **न परोक्षतां गमिष्यामि ।** स च मे न प्रणश्यति स च विद्वान्मम वासुदेवस्य न प्रणश्यति न परोक्षो भवति तस्य च मम चैकात्मकत्वात् । **स्वात्मा हि नामात्मनः** प्रिय एव भवति । ॥ ३० ॥

यस्माच्चाहमेव सर्वात्मैकत्वदर्शी इत्येतत्पूर्वश्लोकार्थं सम्यग्दर्शनमनूद्य तत्फलं मोक्षोऽभिधीयते ।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शी योगी मयि वैष्णवे परमे पदे वर्तते नित्यमुक्त एव स न मोक्षं प्रति केनचित्प्रतिबध्यत इत्यर्थः ॥ ३१ ॥

किञ्चान्यत्—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

आत्मौपम्येनात्मा स्वयमेवोपमीयते [अनया] इत्युपमा तस्या उपमाया भाव औपम्यं तेनात्म**मौपम्येन** सर्वत्र सर्वभूतेषु समं तुल्यं पश्यति योऽर्जुन। स च किं समं पश्यतीत्युच्यते यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिनां सुखमनुकूलम्। वाशब्दश्चार्थे। यदि वा यच्च दुःखं मम प्रतिकूलमनिष्टं यथा तथा सर्वप्राणिनां दुःखमनिष्टं प्रतिकूलमित्येवमात्मौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले **तुल्यतया** सर्वभूतेषु समं पश्यति न कस्यचित्प्रतिकूलमाचरत्यहिंसक इत्यर्थः। य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठः स योगी परम उत्कृष्टो मतोऽभिप्रेतः सर्वयोगिनां मध्ये ॥ ३२ ॥

एतस्य यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनलक्षणस्य योगस्य दुःखसम्पाद्यतामालक्ष्य शुश्रूषुर्ध्रुवं तत्प्राप्त्युपायम्—

अर्जुन उवाच—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वात्स्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः **साम्येन समत्वेन** हे मधुसूदन, एतस्य योगस्याहं न पश्यामि नोपलभे चञ्चलत्वान्मनसः किं स्थिरामचलां स्थितिम् ॥ ३३ ॥

प्रसिद्धमेतत्—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥ ३४ ॥

चञ्चलमिति। चञ्चलं हि मनः कृष्णेति कृषतेर्विलेखनार्थस्य रूपं भक्तजनपापादिदोषाकर्षणात्कृष्णः। न केवलमत्यर्थं चञ्चलं प्रमाथि च प्रमथनशीलं प्रमथ्नाति शरीरमिन्द्रियाणि च विक्षिपति परवशीं करोति। किं च बलवन्न केनचिन्नियन्तुं शक्यम्। किञ्च दृढं तन्तुनागवदच्छेद्यं तस्यैवम्भूतस्य मनसोऽहं निग्रहं निरोधं मन्ये वायोरिव। यथा वायोर्दुष्करो निग्रहस्ततोऽपि मनसो दुष्करं मन्य इत्यभिप्रायः ॥ ३४ ॥

श्री भगवानुवाच—

एवमेतद्यथा ब्रवीषि—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

असंशय नास्ति संशयो मनो दुर्निग्रह चलमित्यत्र हे महाबाहो। किन्त्वभ्यासेन त्वभ्यासो नाम चित्तभूमौ कस्याचित्समानप्रत्ययावृत्तिश्चित्तस्य। वैराग्य नाम दृष्टादृष्टेष्टभोगेषु दोषदर्शनाभ्यासाद्वैतृष्ण्य तेन च वैराग्येण गृह्यते। विक्षेपरूप प्रचारश्चित्तस्यैव तन्मनो गृह्यते निगृह्यते निरुध्यत इत्यर्थ. ॥ ३५ ॥

य. पुनरसयतात्मा तेन—

असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।
वश्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥ ३६ ॥

असंयतात्मनाभ्यासवैराग्याभ्यामसंयत आत्माऽन्तःकरण यस्य सोऽयमसंयतात्मा तेनासयतात्मना योगो दुष्प्रापो दुःखेन प्राप्यत इति मे मतिः। यस्तु पुनर्वश्यात्माभ्यासवैराग्याभ्यां वश्यत्वमापादित आत्मा मनो यस्य सोऽयं वश्यात्मा तेन वश्यात्मना तु यतता भूयोऽपि प्रयत्न कुर्वता शक्योऽवाप्तु योग उपायतो यथोक्तादुपायात्॥३६॥

तत्र योगाभ्यासाङ्गीकरणेन परलोकेहलोकप्राप्तिनिमित्तानि कर्माणि संन्यस्तानि योगसिद्धिफल च मोक्षसाधन सम्यग्दर्शन न प्राप्तमिति योगी योगमार्गान्मरणकाले चलितचित्त इति तस्य नाशमाशङ्क्य—

अर्जुन उवाच—

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानसः ।
अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

अयतिरप्रयत्नवान्योगमार्गे श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्या चोपेतो योगादन्तकालेऽपि चलित मानस मनो यस्य स चलितमानसो भ्रष्टस्मृति सोऽप्राप्य योगसंसिद्धि योगफल सम्यग्दर्शन का गति हे कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

कच्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।
अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

कच्चिदिति। कच्चित्कि नोभयविभ्रष्ट. कर्ममार्गाद्योगमार्गाच्च विभ्रष्ट सन्छिन्नाभ्रमिव नश्यति कि वा न नश्यत्यप्रतिष्ठो निराश्रयो हे महाबाहो विमूढ सन्ब्रह्मण पथि ब्रह्मप्राप्तिमार्गे ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्ण च्छेत्तुमर्हस्यशेषतः ।
त्वदन्यः संशयस्यास्य च्छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥ ३९ ॥

एतदिति। एतन्मे मम संशय कृष्ण च्छेत्तुमपनेतुमर्हस्यशेषतस्त्वदन्यस्त्वत्तोऽन्य ऋषिर्देवो वा छेत्ता नाशयिता सशयस्यास्य न हि यस्मादुपपद्यते सम्भवत्यतस्त्वमेव च्छेत्तुमर्हसीत्यर्थ ॥ ३९ ॥

श्रीभगवानुवाच—

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।
न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

पार्थेति । हे पार्थ नैवह लोके नामुत्र परस्मिन्वा लोके विनाशस्तस्य विद्यते नास्ति नाशो नाम पूर्वस्माद्धीनजन्मप्राप्ति स योगभ्रष्टस्य नास्ति, न हि यस्मात्कल्याणकृच्छुभकृत्कश्चिद्दुर्गति कुत्सिता गति हे तात तनोत्यात्मान पुत्ररूपेणेति पिता तात उच्यते पितैव पुत्र इति पुत्रोऽपि तात उच्यते शिष्योऽपि पुत्र उच्यते, गच्छाति ॥ ४० ॥

कि त्वस्य भवति—

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुषित्वा शाश्वतीः समाः ।
शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

योगमार्गे प्रवृत्त सन्यासी सामर्थ्यात्प्राप्य गत्वा पुण्यकृतामश्वमेधादियाजिनां लोकास्तत्र चोषित्वा वासमनुभूय शाश्वतीर्नित्या' समा सवत्सरास्तद्भोगक्षये शुचीनां यथोक्तकारिणा **श्रीमतां विभूतिमतां** गेहे गृहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।
एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

अथेति । अथवा श्रीमता कुलादन्यस्मिन्योगिनामेव **दरिद्राणां** कुले भवति जायते धीमता बुद्धिमताम् । एतद्धि जन्म यद्दरिद्राणा योगिना कुले दुर्लभतर दु खलभ्यतर पूर्वमपेक्ष्य लोके जन्म यदीदृश यथोक्तविशेषणे कुले ॥ ४२ ॥

यस्मात्—

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूय. संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

तत्र योगिना कुले त बुद्ध्या सयोग बुद्धिसंयोग लभते पौर्वदेहिक पूर्वस्मिन्देहे भव पौर्वदेहिक यतते च प्रयत्न कराति ततस्तस्मात्पूर्वकृतात्सस्काराद्भूयो बहुतर ससिद्धौ ससिद्धिनिमित्त हे कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

कथ पूर्वदेहबुद्धिसयोग इति तदुच्यते—

पूर्वाभ्यासेन तेनैव ह्रियते ह्यवशोऽपि सः ।
जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥ ४४ ॥

यः पूर्वजन्मनि कृतोऽभ्यास स पूर्वाभ्यासस्तेनैव बलवता ह्रियते हि यस्मादवशोऽपि स योगभ्रष्टो न कृत चेद्योगाभ्याससस्कारादबलवत्तरमधर्मादिलक्षण कर्म तदा योगभ्यासजनितेन सस्कारेण ह्रियते । अधर्मश्चेद्बलवत्तरः कृतस्तेन योगजोऽपि सस्कारोऽभिभूयत एव । तत्क्षये तु योगज सस्कारः स्वयमेव कार्यमारभते न दीर्घ-

कालस्थस्यापि विनाशस्तस्यास्तीत्यर्थः । जिज्ञासुरपि योगस्य स्वरूपं ज्ञातुमिच्छन्योगमार्गे प्रवृत्तः सन्यासी योगभ्रष्टः सामर्थ्यात्सोऽपि **शब्दब्रह्म वेदोक्तकर्मानुष्ठानफलमतिवर्तते**ऽपाकरिष्यति किमुत बुद्ध्वा यो योगं तन्निष्ठोऽभ्यासं कुर्यात् ॥ ४४ ॥

कुतश्च योगित्वं श्रेय इति—

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिल्बिषः ।
अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

प्रयत्नाद्यतमानोऽधिकं यतमान इत्यर्थः । तत्र योगी विद्वान्संशुद्धकिल्बिषो विशुद्धकिल्बिषः संशुद्धपापोऽनेकेषु जन्मसु किञ्चित्किञ्चित्संस्कारजातमुपचित्य तेनोपचितेनानेकजन्मकृतेन संसिद्धोऽनेकजन्मसंसिद्धस्ततो लब्धसम्यग्दर्शनः सन्याति परां **प्रकृष्टां गतिम्** ॥ ४५ ॥

यस्मादेवं तस्मात्—

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।
कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि, **ज्ञानमत्र शास्त्रपाण्डित्यं** तद्वद्भ्योऽपि मतो ज्ञातोऽधिकः श्रेष्ठ इति **कर्मिभ्योऽग्निहोत्रादि कर्म** तद्वद्भ्योऽधिको योगी विशिष्टो यस्मात्तस्माद्योगी भवार्जुन ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना ।
श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ध्यानयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

योगिनामिति । योगिनामपि **सर्वेषां रुद्रादित्यादिध्यानपराणां** मध्ये मद्गतेन मयि वासुदेवे समाहितेनान्तरात्मनाऽन्तःकरणेन श्रद्धावाञ्छ्रद्दधानः सन्भजते सेवते यो मां स मे मम युक्ततमोऽतिशयेन युक्तो मतोऽभिप्रेत इति ॥ ४७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्येऽभ्यासयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

अथ सप्तमोऽध्यायः ।

"योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना । श्रद्धावान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥" (Bha Gi VI. 47) इति प्रश्नबीजमुपन्यस्य स्वयमेवेदृशं मदीयं तत्त्वमेवं मद्गतान्तरात्मा स्यादित्येतद्विवक्षुः— ।

श्रीभगवानुवाच—

मय्यासक्तमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयः ।
असंशयं समग्रं मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

मयि वक्ष्यमाणविशेषणे परमेश्वर आसक्तं मनो यस्य स मय्यासक्तमना हे पार्थ योगं युञ्जन्मम समाधानं कुर्वन्मदाश्रयोऽहमेव परमेश्वर आश्रयो यस्य स मदाश्रयो यो हि कश्चित्पुरुषार्थेन केनचिदर्थी भवति स तत्साधनं कर्माग्निहोत्रादि तपो दानं वा किंचिदाश्रयं प्रतिपद्यतेऽयं तु योगी मामेवाश्रयं प्रतिपद्यते हित्वान्यत्साधनान्तरं मय्येवासक्तमना भवति । यस्त्वमेवम्भूतः सन्नसंशयं **समग्रं समस्तं विभूतिबलशक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नं** मां यथा येन प्रकारेण ज्ञास्यसि संशयमन्तरेणैवमेव भगवानिति तच्छृणूच्यमानं मया ॥ १ ॥

तच्च मद्विषयम्—

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

ज्ञानं ते तुभ्यमहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसंयुक्तमिदं वक्ष्यामि कथयिष्याम्यशेषतः कार्त्स्न्येन । तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रोतुरभिमुखीकरणाय । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा नेह भूयः पुनर्ज्ञातव्यं पुरुषार्थसाधनमवशिष्यते नावशेषो भवतीति **मत्तत्त्वज्ञो यः स सर्वज्ञो** भवतीत्यर्थः ॥ २ ॥

* अतो विशिष्टफलत्वाद्दुर्लभं ज्ञानम् कथमित्युच्यते—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।
यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥ ३ ॥

---

* ASS, VPP and POA take अतो .. ज्ञानम् in शां भा on v 2.

मनुष्याणा मध्ये सहस्रेष्वनेकेषु कश्चिद्यतति प्रयत्न करोति सिद्धये सिद्ध्यर्थम् तेषा यततामपि सिद्धाना सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते तेषा कश्चि-देव मा वेत्ति तत्त्वतो यथावत् ॥ ३ ॥

श्रोतार प्ररोचनेनाभिमुखीकृत्याह—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च ।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

भूमिरिति पृथिवीतन्मात्रमुच्यते न स्थूला ' भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ' इति वच-नात् । तथाबादयोऽपि तन्मात्राण्येवोच्यन्ते । आपोऽनलो वायु' ख मन इति मनस. कारणमहकारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहंकारकारण महत्तत्त्वम् । अहकार इत्याविद्यासंयुक्तमव्यक्तम् । यथा विषसयुक्तमन्न विषमुच्यत एव-महकारवासनावदव्यक्तं मूलकारणमहकार इत्युच्यते प्रवर्तकत्वादहंकारस्य । अहंकार एव हि सर्वस्य प्रवृत्तिर्बीज दृष्ट लोके । इतीय यथोक्ता प्रकृतिर्मे ममैश्वरी मायाशक्तिरष्टधा भिन्ना भेदमागता ॥ ४ ॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

अपरेति । अपरा न परा निकृष्टाशुद्धानर्थकरी ससारबन्धनात्मिकेयमितोऽस्या यथोक्तायास्त्वन्यां विशुद्धां प्रकृतिं ममात्मभूता विद्धि मे परा प्रकृष्टा जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणा प्राणधारणनिमित्तभूता हे महाबाहो यया प्रकृत्येद धार्यते जगदन्त-प्रविष्टया ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

एतदिति । एतद्योनीन्येते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणे प्रकृती योनि-र्येषा भूताना तान्येतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्येवमुपधारय जानीहि । यस्मान्मम प्रकृती योनि कारण सर्वभूतानामतोऽह कृत्स्नस्य समस्तस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिः प्रलयो विनाशस्तथा प्रकृतिद्वयद्वारेणाह सर्वज्ञ ईश्वरो जगतः कारणमित्यर्थः ॥ ६ ॥

यतस्तस्मात्—

मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय ।
मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

मत्त. परमेश्वरात्परतरमन्यत्कारणान्तर किंचिन्नास्ति न विद्यतेऽहमेव जगत्कारण-मित्यर्थ. । हे धनजय यस्मादेव तस्मान्मयि परमेश्वरे सर्वाणि भूतानि सर्वमिद

जगत्प्रोतमनुस्यूतमनुगतमनुविद्धं ग्रथितमित्यर्थ । दीर्घतन्तुषु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव ॥ ७ ॥

केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतमित्युच्यते—

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।
प्रणव. सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृषु ॥ ८ ॥

रसोऽहमपा य सार स रसस्तस्मिन्रसभूते मय्याप प्रोता इत्यर्थ । एव सर्वत्र । यथाहमप्सु रस एव प्रभास्मि शशिसूर्ययो । प्रणव ओंकार सर्ववेदेषु तस्मिन्प्रणवभूते मयि सर्वे वेदा प्रोता । तथा ख आकाशे शब्द सारभूत-स्तस्मिन्मयि ख प्रोतम् । तथा पौरुष पुरुषस्य भावो यत पुंबुद्धिर्नृषु तस्मिन्मयि पुरुषा प्रोताः ॥ ८ ॥

पुण्यो गन्ध पृथिव्यां च तेजश्चास्मि विभावसौ ।
जीवन सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

पुण्य इति । पुण्य सुरभिर्गन्ध पृथिव्या चाह तस्मिन्मयि गन्धभूते पृथिवी प्रोता । पुण्यत्व गन्धस्य स्वभावत एव पृथिव्या दर्शितमबादिषु रसादे पुण्यत्वो-पलक्षणार्थम् । अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्यपेक्ष ससारिणां भूतविशेष-ससर्गनिमित्त भवति । तेजो दीप्तिश्चास्मि विभावसावग्नौ । तथा जीवन सर्वभूतेषु येन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तज्जीवनम् । तपश्चास्मि तपस्विषु तस्मिंस्तपसि मयि तपस्विनः प्रोताः ॥ ९ ॥

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।
बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बीजमिति । बीज प्ररोहकारण मा विद्धि सर्वभूताना हे पार्थ सनातन चिर-तनम् । किंच बुद्धिर्विवेकशक्तिरन्तःकरणस्य बुद्धिमता विवेकशक्तिमतामस्मि तेज. प्रागल्भ्य तद्वता तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।
धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

बलमिति । बल सामर्थ्यमोजो बलवतामहम् । तच्च बल कामरागविवर्जित कामश्च रागश्च कामरागौ कामस्तृष्णासंनिकृष्टेषु विषयेषु रागो रञ्जना प्राप्तेषु विषयेषु ताभ्या विवर्जित देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि न तु यत्ससारिणा तृष्णा-रागकारणम् । किं च धर्माविरुद्धो धर्मेण शास्त्रार्थेनाविरुद्धो य प्राणिषु भूतेषु कामो यथा देहधारणमात्राद्यर्थोऽशनपानादिविषय. कामोऽस्मि हे भरतर्षभ ॥ ११ ॥

किंच—

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तान्विद्धि न त्वहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥

ये चैव सात्त्विका सत्त्वनिर्वृत्ता भावा पदार्था राजसा रजोनिर्वृत्तास्तामसा-स्तमोनिर्वृत्ताश्च ये केचित्प्राणिना स्वकर्मवशाज्जायन्ते भावास्तान्मत्त एव **जायमाना**-नित्येवं विद्धि समस्तानेव। यद्यपि ते मत्तो जायन्ते तथापि **न त्वहं तेषु तदधीनस्तद्वशो यथा संसारिणस्ते पुनर्मयि मद्वशा मदधीना ॥ १२ ॥**

एवभूतमपि परमेश्वर **नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं** सर्वभूतात्मान **निर्गुण** संसा-रदोषबीजप्रदाहकारण मा नाभिजानाति जगदित्यनुक्रोश दर्शयति भगवान्। तच्च किंनिमित्त जगतोऽज्ञानमित्युच्यते—

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्य. परमव्ययम् ॥ १३ ॥

त्रिभिर्गुणमयैर्गुणविकारै रागद्वेषमोहादिप्रकारैर्भावै पदार्थैरेभिर्यथोक्तै सर्वमिद प्राणिजात जगन्मोहितमविवेकितामापादित सन्नाभिजानाति मामेभ्यो यथोक्तेभ्यो **गुणेभ्यः परं व्यतिरिक्तं विलक्षणं चाव्यय व्ययरहितं जन्मादिसर्वभाव-विकारवर्जितमित्यर्थः ॥ १३ ॥**

कथ पुनर्दैवीमेता त्रिगुणात्मिका वैष्णवी मायामतिक्रामन्तीत्युच्यते—

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥ १४ ॥

दैवी देवस्य ममेश्वरस्य **विष्णो स्वभूता** हि यस्मादेषा यथोक्ता गुणमयी मम **माया दुरत्यया** दु.खेनात्ययोऽतिक्रमण यस्या सा दुरत्यया। तत्रैव सति सर्व-धर्मान्परित्यज्य मामेव मायाविन **स्वात्मभूतं सर्वात्मना** ये प्रपद्यन्ते ते मायामेता सर्वभूतमोहिनी तरन्त्यतिक्रामन्ति ससारबन्धनान्मुच्यन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

यदि त्वां प्रपन्ना मायामेता तरन्ति कस्मात्त्वामेव सर्वे न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥ १५ ॥

न मा परमेश्वर दुष्कृतिनः पापकारिणो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमा नराणा मध्येऽधमा निकृष्टास्ते च माययाऽपहृतज्ञाना. समुषितज्ञाना आसुरं भाव हिंसानृतादि-लक्षणमाश्रिता ॥ १५ ॥

ये पुनर्नरोत्तमाः पुण्यकर्माण—

चतुर्विधा भजन्ते मां जनाः सुकृतिनोऽर्जुन ।
आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

चतुर्विधाश्चतुष्प्रकारा भजन्ते सेवन्ते मा जना सुकृतिनः पुण्यकर्माणो हेऽर्जुन आर्त आर्तिपरिगृहीतस्तस्करव्याघ्ररोगादिनाभिभूत आपन्नो जिज्ञासुर्भगवत्तत्त्व ज्ञातुमिच्छति योऽर्थार्थी धनकामो ज्ञानी विष्णोस्तत्त्वविच्च हे भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां ज्ञानी नित्ययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।
प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहं स च मम प्रियः ॥ १७ ॥

तेषामिति । तेषा चतुर्णा मध्ये ज्ञानी तत्त्ववित्तत्त्ववित्त्वान्नित्ययुक्तो भवत्येकभक्तिश्चान्यस्य भजनीयस्यादर्शनादत स एकभक्तिर्विशिष्यते विशेषमाधिक्यमापद्यतेऽतिरिच्यत इत्यर्थ । **प्रियो हि यस्मादहमात्मा ज्ञानिनोऽतस्तस्याहमत्यर्थं प्रिय** । **प्रसिद्ध हि लोक आत्मा प्रियो भवतीति ।** तस्माज्ज्ञानिन आत्मत्वाद्वासुदेव. प्रियो भवतीत्यर्थ । **स च ज्ञानी मम वासुदेवस्यात्मैवेति ममात्यर्थं प्रिय** ॥ १७ ॥

न तर्ह्यार्तादयस्त्रयो वासुदेवस्य प्रिया । न, किं तर्हि—

उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् ।
आस्थितः स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमां गतिम् ॥१८॥

उदारा उत्कृष्टा सर्व एवैते त्रयोऽपि मम प्रिया एवेत्यर्थ. । न हि कश्चिन्मद्भक्तो मम वासुदेवस्याप्रियो भवति **ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेष । तत्कस्मादित्याह ज्ञानी त्वात्मैव नान्यो मत्त इति मे मम मत निश्चय । आस्थित आरोढु प्रवृत्त स ज्ञानी हि यस्मादहमेव भगवान्वासुदेवो नान्योऽस्मीत्येव** युक्तात्मा समाहितचित्त सन्मामेव पर ब्रह्म गन्तव्यमनुत्तमा गति गन्तु **प्रवृत्त इत्यर्थ** ॥ १८ ॥

ज्ञानी पुनरपि स्तूयते—

बहूनां जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।
वासुदेवः सर्वमिति स महात्मा सुदुर्लभः ॥ १९ ॥

बहूना जन्मना ज्ञानार्थसंस्काराश्रयाणामन्ते समाप्तौ **ज्ञानवान्प्राप्तपरिपाकज्ञानो मां वासुदेवं प्रत्यगात्मानं** प्रत्यक्षत प्रपद्यते । कथ, वासुदेव सर्वमिति । य एव सर्वात्मान मा नारायण प्रतिपद्यते स महात्मा न तत्समोऽन्योऽस्त्यधिको वा । अतः सुदुर्लभो मनुष्याणा सहस्रेष्वित्युक्तम् (VII 3) ॥ १९ ॥

आत्मैव सर्वं वासुदेव इत्येवमप्रतिपत्तौ कारणमुच्यते—

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना. प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः ।
तं तं नियममास्थाय प्रकृत्या नियता. स्वया ॥ २० ॥

कामैस्तैस्तै: पुत्रपशुस्वर्गादिविषयैर्हृतज्ञाना अपहृतविवेकज्ञानाः प्रपद्यन्तेऽन्यदेवताः प्राप्नुवन्ति वासुदेवादात्मनोऽन्या देवतास्त त नियम देवताराधने प्रसिद्धो यो यो नियमस्त तमास्थायाश्रित्य प्रकृत्या स्वभावेन **जन्मान्तरार्जितसंस्कारविशेषेण** नियता नियमिताः स्वयात्मीयया ॥ २० ॥

तेषां च कामिनाम्—

यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

यो यः कामी यां या देवतातनु श्रद्धया समुक्तो भक्तश्च सन्नर्चितु पूजयितुमिच्छति **तस्य** तस्य कामिनोऽचलां स्थिरा श्रद्धा तामेव विदधामि स्थिरीकरोमि ययैव पूर्वं प्रवृत्त स्वभावतो यो या देवतातनु श्रद्धयार्चितुमिच्छतीति ॥ २१ ॥

स तया श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।
लभते च ततः कामान्मयैव विहितान्हि तान् ॥ २२ ॥

स तयेति । स तया मद्विहितया श्रद्धया युक्तः सस्तस्या देवतातन्वा राधनमाराधनमीहते चेष्टते लभते च ततस्तस्या आराधिताया देवतातन्वाः कामानाप्सितान्मयैव परमेश्वरेण सर्वज्ञेन कर्मफलविभागज्ञतया विहितान्निर्मितास्तान्हि यस्मात्ते भगवता विहिता कामास्तस्मात्तानवश्य लभत इत्यर्थ । **हितानिति पदच्छेदे हितत्व कामानामुपचरितं कल्प्य न हि कामा हिताः कस्यचित्** ॥ २२ ॥

यस्मादन्तवत्साधनव्यापारा अविवेकिनः कामिनश्च तेऽतः—

अन्तवत्तु फलं तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।
देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

अन्तवद्विनाशि तु फल तेषा तद्भवत्यल्पमेधसामल्पप्रज्ञाना देवान्देवयजो यान्ति देवान्यजन्तीति देवयजस्ते देवान् यान्ति। मद्भक्ता यान्ति मामपि। एव समानेऽप्यायासे मामेव न प्रपद्यन्तेऽनन्तफलायाहो खलु कष्ट वर्तते इत्यनुक्रोश दर्शयति भगवान् ॥ २३ ॥

किनिमित्त मामेव न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

अव्यक्तं व्यक्तिमापन्नं मन्यन्ते मामबुद्धयः ।
परं भावमजानन्तो ममाव्ययमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

अव्यक्तमप्रकाश व्यक्तिमापन्न प्रकाश गतमिदानी मन्यन्ते मा **नित्यप्रसिद्ध**मीश्वरमपि सन्तमबुद्धयोऽविवेकिन पर भाव **परमात्मस्वरूप**मजानन्तोऽविवेकिनो ममाव्यय व्ययरहित**मनुत्तमं निरतिशय** मदीय भावमजानन्तो मन्यन्त इत्यर्थ ॥२४॥

तदीयमज्ञानं किंनिमित्तमित्युच्यते—

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य केषांचिदेव मद्भक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगमायासमावृतो **योगो गुणानां युक्तिर्घटनं** सैव माया योगमाया तया योगमायया समावृतः सछन्न इत्यर्थः । अत एव मूढो लोकोऽयं नाभिजानाति मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

यया योगमायया समावृतं मां लोको नाभिजानाति नासौ योगमाया मदीया सती ममेश्वरस्य मायाविनो ज्ञानं प्रतिबध्नाति यथान्यस्यापि मायाविनो माया ज्ञानं तद्वत् । यत एवमतः—

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

अहं तु वेद जाने समतीतानि समतिक्रान्तानि भूतानि वर्तमानानि चार्जुन भविष्याणि च भूतानि वेदाहं मां तु वेद न कश्चन मद्भक्तं मच्छरणमेकं मुक्त्वा मत्तत्त्ववेदनाभावादेव न मां भजते ॥ २६ ॥

केन पुनर्मत्तत्त्ववेदनप्रतिबन्धेन प्रतिबद्धानि सन्ति जायमानानि सर्वभूतानि मां न विदन्तीत्यपेक्षायामिदमाह—

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि संमोहं सर्गे यान्ति परंतप ॥ २७ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेनेच्छा च द्वेषश्चेच्छाद्वेषौ ताभ्यां समुत्तिष्ठतीतीच्छाद्वेषसमुत्थस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन । केनेति विशेषापेक्षायामिदमाह द्वंद्वमोहेन द्वंद्वनिमित्तो मोहो द्वंद्वमोहस्तावेवेच्छाद्वेषौ शीतोष्णवत्परस्परविरुद्धौ सुखदुःखतद्धेतुविषयौ यथाकालं सर्वभूतैः संबध्यमानौ द्वंद्वशब्देनाभिधीयेते । तत्र यदेच्छाद्वेषौ सुखदुःखतद्धेतुसंप्राप्त्या लब्धात्मकौ भवतस्तदा तौ सर्वभूतानां प्रज्ञायाः स्ववशापादनद्वारेण परमार्थात्मतत्त्वविषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकारणं मोहं जनयतः । न हीच्छाद्वेषदोषवशीकृतचित्तस्य यथाभूतार्थविषयज्ञानमुत्पद्यते बहिरपि किमु वक्तव्यं ताभ्यामाविष्टबुद्धेः संमूढस्य प्रत्यगात्मनि बहुप्रतिबन्धे ज्ञानं नोत्पद्यत इति । अतस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत भारतान्वयज सर्वभूतानि संमोहितानि सन्ति संमोहं संमूढतां सर्गे जन्मन्युत्पत्तिकाल इत्येतद्यान्ति गच्छन्ति हे परंतप । मोहवशान्येव सर्वभूतानि जायमानानि जायन्त इत्यभिप्रायः । यत एवमतस्तेन द्वंद्वमोहेन प्रतिबद्धप्रज्ञानानि सर्वभूतानि संमोहितानि मामात्मभूतं न जानन्त्यत एवात्मभावेन मां न भजन्ते ॥ २७ ॥

के पुनरनेन द्वंद्वमोहेन निर्मुक्ताः सन्तस्त्वां विदित्वा यथाशास्त्रमात्मभावेन भजन्त इत्यपेक्षितमर्थं दर्शयितुमुच्यते—

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।
ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

येषां तु पुनरन्तगत समाप्तप्राय क्षीण पापं जनानां पुण्यकर्मणां पुण्य कर्म येषा सत्त्वशुद्धिकारण विद्यते ते पुण्यकर्माणस्तेषां पुण्यकर्मणां ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता यथोक्तेन द्वंद्वमोहेन निर्मुक्ता भजन्ते मां परमात्मान दृढव्रता एवमेव परमार्थतत्त्वं नान्यथेत्येव निश्चितविज्ञाना दृढव्रता उच्यन्ते ॥ २८ ॥

ते किमर्थं भजन्त इत्युच्यते—

जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य यतन्ति ये ।
ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्मं कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

जरामरणमोक्षाय जरामरणमोक्षार्थं मा परमेश्वरमाश्रित्य मत्समाहितचित्ता· सन्तो यतन्ति प्रयतन्ते ये ते यद्ब्रह्म पर तद्विदु कृत्स्न समस्तमध्यात्म प्रत्यगात्मविषय वस्तु तद्विदु कर्म चाखिल समस्तं विदु· ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।
प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ ३० ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या सहिताया वैयासिक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसवादे ज्ञानविज्ञानयोगो
नाम सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

साधीति। साधिभूताधिदैवमधिभूत चाधिदैव चाधिभूताधिदैव सहाधिभूताधिदैवेन साधिभूताधिदैव च मा ये विदु साधियज्ञ च सहाधियज्ञेन साधियज्ञ ये विदु· प्रयाण-कालेऽपि च मरणकालेऽपि च मा ते विदुर्युक्तचेतस समाहितचित्ता इति ॥ ३० ॥

इति श्रीमत्परमहसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छकर
भगवत कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये ज्ञानविज्ञानयोगो नाम
सप्तमोऽध्याय ॥ ७ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रश्नबीजान्युपदिष्टान्यतस्तत्प्रश्नार्थम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥

अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः ॥ २ ॥

एषां प्रश्नानां यथाक्रमं निर्णयाय—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति परं आत्मा "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि" इति श्रुते (Br Upa III 8. 9)। ओंकारस्य चोमित्येकाक्षरं **ब्रह्म** (VIII. 13) इति परेण विशेषणादग्रहणम्। **परममिति** च निरतिशये ब्रह्मण्यक्षर उपपन्नतरं विशेषणम्। तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं **प्रत्यगात्मभावः स्वभावः**। स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते, **आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु** स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्देनाभिधीयते। भूतभावोद्भवकरो भूतानां भावो भूतभावस्तस्योद्भवो भूतभावोद्भवस्तं करोतीति भूतभावोद्भवकरो भूतवस्तूत्पत्तिकर इत्यर्थः। विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन चरुपुरोडाशादेर्द्रव्यस्य परित्यागः स एष विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः कर्मशब्दित इत्येतत्। एतस्माद्धि बीजभूताद्वृष्ट्यादिक्रमेण स्थावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

अधिभूतमिति। अधिभूत प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति। कोऽसौ क्षर क्षरतीति क्षरो विनाशी भावो यत्किंचिज्जनिमद्वस्त्वित्यर्थ। पुरुष' पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्वा **पुरुष आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भ** सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहक सोऽधि- दैवतम्। अधियज्ञः सर्वयज्ञाभिमानिनी देवता विष्णवाख्या "यज्ञो वै विष्णु" (Tai Sam I 7 4) इति श्रुते'। स हि विष्णुरहमेवात्रास्मिन्देहे यो यज्ञ- स्तस्याहमधियज्ञो यज्ञो हि देहनिर्वर्त्यत्वेन देहसमवायीति देहाधिकरणो भवति देहभृतां वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम्।
यः प्रयाति स मद्भावं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति। अन्तकाले च मरणकाले च मामेव परमेश्वर विष्णु स्मरन्मुक्त्वा परित्यज्य कलेवर शरीर य प्रयाति गच्छति स मद्भाव वैष्णवं तत्त्व याति नास्ति न विद्यतेऽत्रास्मिन्नर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥

न मद्विषय एवाय नियम कि तर्हि—

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम्।
तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभावितः ॥ ६ ॥

य य वापि य य भाव देवताविशेष स्मरंश्चिन्तयस्त्यजति परित्यजत्यन्ते प्राण- वियोगकाले कलेवर शरीर त तमेव स्मृत भावमेवैति नान्य कौन्तेय सदा सर्वदा तद्भावभावितस्तस्मिन्भावस्तद्भाव. स भावित स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स तद्भावभावित' सन् ॥ ६ ॥

यस्मादेवमन्त्या भावना देहान्तरप्राप्तौ कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्मामेवैष्यस्यसंशय ॥ ७ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर यथाशास्त्र युध्य च युद्ध च स्वधर्म कुरु मयि वासुदेवेऽर्पिते मनोबुद्धी यस्य तव स त्व मय्यर्पितमनोबुद्धि. सन्मामेव यथास्मृतमे- ष्यस्यागमिष्यस्यसशयो न सशयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना।
परमं पुरुषं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन मयि चित्तसमर्पणविषयभूत एकस्मिस्तुल्यप्रत्ययावृत्तिलक्षणो विलक्षणप्रत्ययानन्तरितोऽभ्यासः स चाभ्यासो योगस्तेन युक्त तत्रैव व्यापृत योगिन- श्चेतस्तेन चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तु शीलमस्येति नान्यगामि तेन नान्यगामिना परम निरतिशय पुरुष दिव्य **दिवि सूर्यमण्डले** भव याति गच्छति हे पार्थ, अनुचिन्तयञ्शास्त्राचार्योपदेशमनुध्यायन्नित्येतत् ॥ ८ ॥

किंविशिष्टं च पुरुषं यातीत्युच्यते—

कविं पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।
सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

कविं **क्रान्तदर्शिनं** सर्वज्ञं पुराणं चिरंतनमनुशासितारं सर्वस्य जगतः प्रशासितारमणोः सूक्ष्मादप्यणीयांसं सूक्ष्मतरमनुस्मरेदनुचिन्तयेद्यः कश्चित्सर्वस्य कर्मफलजातस्य धातारं विधातारं विचित्रतया प्राणिभ्यो विभक्तारं विभज्य दातारमचिन्त्यरूपं नास्य रूपं नियतं विद्यमानमपि केनचिच्चिन्तयितुं शक्यत इत्यचिन्त्यरूपस्तमादित्यवर्णमादित्यस्येव नित्यचैतन्यप्रकाशो वर्णो यस्य तमादित्यवर्णं तमसः परस्तादज्ञानलक्षणान्मोहान्धकारात्परं तमनुचिन्तयन्यातीति पूर्वेणैव संबन्धः ॥ ९ ॥

किंच—

प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।
भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १०॥

प्रयाणकाले मरणकाले मनसाचलेन चलनवर्जितेन **भक्त्या युक्तो भजनं भक्तिस्तया युक्तो** योगबलेन चैव योगस्य बलं योगबलं तेन समाधिजसंस्कारप्रचयजनितचित्तस्थैर्यलक्षणं योगबलं तेन च युक्त इत्यर्थः । पूर्वं हृदयपुण्डरीके वशीकृत्य चित्तं तत ऊर्ध्वगामिन्या नाड्या भूमिजयक्रमेण **भ्रुवोर्मध्ये** प्राणमावेश्य स्थापयित्वा सम्यगप्रमत्तः सन्स एव बुद्धिमान्योगी कविं पुराणमित्यादिलक्षणं तं परं पुरुषमुपैति प्रतिपद्यते **दिव्यं द्योतनात्मकम्** ॥ १० ॥

पुनरपि वक्ष्यमाणेनोपायेन प्रतिपित्सितस्य ब्रह्मणो वेदविद्वदनादिविशेषणविशेष्यस्याभिधानं करोति भगवान्—

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

यदक्षरं न क्षरतीत्यक्षरमविनाशि वेदविदो वेदार्थज्ञा वदन्ति "एतद्वैतदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्ति" इति श्रुतेः । **सर्वविशेषनिवर्तकत्वेनाभिवदन्त्यस्थूलमनणित्यादि** (Br Upa III 8. 8) । किंच विशन्ति प्रविशन्ति सम्यग्दर्शनप्राप्तौ सत्यां यद्यतयो यतनशीलाः संन्यासिनो वीतरागा विगतो रागो येभ्यस्ते वीतरागाः । यच्चाक्षरमिच्छन्तो ज्ञातुमिति वाक्यशेषः । ब्रह्मचर्यं गुरौ चरन्ति तत्ते पदं तदक्षराख्यं पदं पदनीयं ते तुभ्यं संग्रहेण संग्रहः संक्षेपस्तेन संक्षेपेण प्रवक्ष्ये कथयिष्यामि ॥११॥

"स यो ह वै तद्भगवन्मनुष्येषु प्रायणान्तमोंकारमभिध्यायीत कतमं वाव स तेन लोकं जयतीति तस्मै स होवाच एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोंकार" इत्युपक्रम्य "यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिध्यायीत" (Pra. Upa. V. 1, 2, 5) इत्यादिना वचनेन "अन्यत्र धर्मादन्यत्राधर्मात्"

इति चोपक्रम्य "सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपासि सर्वाणि च यद्वदन्ति। यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पद संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतत् (Katha Upa. II. 14-15.)" इत्यादिभिश्च वचनैः परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण प्रतिमा वत्प्रतीकरूपेण वा परब्रह्मप्रतिपत्तिसाधनत्वेन मन्दमध्यमबुद्धीना विवक्षितस्योंकार· स्योपासन कालान्तरे मुक्तिफलमुक्तं यत्तदेवेहापि "कवि पुराणमनुशासितारम्" "यदक्षर वेदविदो वदन्ति" इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण. पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्त्युपाय-भूतस्योंकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासन योगधारणासहित वक्तव्य प्रसक्तानुप्रसक्त च यत्किचिदित्येवमर्थ उत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते—

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।
मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥

सर्वद्वाराणि सर्वाणि च तानि द्वाराणि च सर्वद्वाराण्युपलब्धौ तानि सर्वाणि सयम्य सयमन कृत्वा मनो हृदि हृदयपुण्डरीके निरुध्य निरोध कृत्वा निष्प्रचारमापाद्य तत्र वशीकृतेन मनसा हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमारुह्य मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राण-मास्थित प्रवृत्तो योगधारणा धारयितुम् ॥ १२ ॥

तत्रैव च धारयन्—

ओमित्येकाक्षर ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।
यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥

ओमित्येकाक्षर ब्रह्म ब्रह्मणोऽभिधानभूतमोंकार व्याहरन्नुच्चारयंस्तदर्थभूत मामी-श्वरमनुस्मरन्ननुचिन्तयन्य प्रयाति म्रियते स त्यजन्परित्यजन्देह शरीर त्यजन्देहमिति प्रयाणविशेषणार्थं देहत्यागेन प्रयाणमात्मनो न स्वरूपनाशेनेत्यर्थ । स एव त्यजन्याति गच्छति परमा प्रकृष्टा गतिम् ॥ १३ ॥

किच—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।
तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

अनन्यचेता नान्यविषये चेतो यस्य सोऽयमनन्यचेता योगी सतत सर्वदा यो मां परमेश्वर स्मरति नित्यश. । सततमिति नैरन्तर्यमुच्यते। नित्यश इति दीर्घकालत्व-मुच्यते । न षण्मास सवत्सर वा कि तर्हि यावज्जीवं नैरन्तर्येण यो मा स्मरतीत्यर्थ· । तस्य योगिनोऽह सुलभः सुखेन लभ्यः पार्थ नित्ययुक्तस्य सदा समाहितचित्तस्य योगिनः। यत एवमतोऽनन्यचेताः सन्मयि सदा समाहितो भवेत् ॥ १४ ॥

तव सौलभ्येन कि स्यादित्युच्यते शृणु तन्मम सौलभ्येन यद्भवति—

मामुपेत्य पुनर्जन्म दु खालयमशाश्वतम् ।

नाऽप्नुवन्ति महात्मानः ससिद्धि परमां गताः ॥ १५ ॥

मामुपेत्य मामीश्वरमुपेत्य मद्भावमापद्य पुनर्जन्म पुनरुत्पत्ति नाप्नुवन्ति न प्राप्नुवन्ति । किविशिष्ट पुनर्जन्म न प्राप्नुवन्तीति तद्विशेषणमाह दु खालय दु खानामाध्यात्मिकादीनामालयमाश्रयमालीयन्ते यस्मिन्दु खानीति दुःखालय जन्म । न केवल दु खालयमशाश्वतमनवस्थितस्वरूप च नाप्नुवन्तीदृश पुनर्जन्म महात्मानो यतय ससिद्धि मोक्षाख्यां परमा प्रकृष्टा गता प्राप्ता । ये पुनर्मां न प्राप्नुवन्ति ते पुनरावर्तन्ते ॥ १५ ॥

कि पुनस्त्वत्तोऽन्यत्प्राप्ता. पुनरावर्तन्त इत्युच्यते—

आब्रह्मभुवनाल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

आब्रह्मभुवनाद्भवन्ति यस्मिन्भूतानीति भुवन ब्राह्मणो भुवन **ब्रह्मभुवनं ब्रह्मलोक** इत्यर्थ । **आब्रह्मभुवनात्सह ब्रह्मभुवनेन लोका सर्वे पुनरावर्तिनः**पुनरावर्तनस्वभावा हेऽर्जुन । मामेकमुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिर्न विद्यते ॥ १६ ॥

ब्रह्मलोकसहिता लोका कस्मात्पुनरावर्तिनः कालपरिच्छिन्नत्वात्कथम्—

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्यद्ब्रह्मणो विदु. ।

रात्रि युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

सहस्रयुगपर्यन्त सहस्र युगानि पर्यन्त. पर्यवसान यस्याह्नस्तदह सहस्रयुगपर्यन्तं **ब्रह्मण प्रजापतेर्विराजो** विदु, रात्रिमपि युगसहस्रान्तामह परिमाणामेव । के विदुरित्याह तेऽहोरात्रविदः कालसख्याविदो जना इत्यर्थ । यत एव कालपरिच्छिन्नास्तेऽत पुनरावर्त्तिनो लोका ॥ १७ ॥

प्रजापतेरहनि यद्भवति रात्रौ च तदुच्यते—

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

राज्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अव्यक्तादव्यक्तं प्रजापते स्वापावस्था तस्मादव्यक्ताद्व्यक्तयो व्यज्यन्त इति व्यक्तय स्थावरजङ्गमलक्षणा सर्वा प्रजा प्रभवन्त्यभिव्यज्यन्तेऽह्न आगमोऽहरागमस्तस्मि**न्नहरागमे काले ब्रह्मण प्रबोधकाले** तथा राज्यागमे ब्रह्मणः स्वापकाले प्रलीयन्ते सर्वा व्यक्तयस्तत्रैव पूर्वोक्तेऽव्यक्तसञ्ज्ञके ॥ १८ ॥

अकृताभ्यागमकृतविप्रणाशदोषपरिहारार्थं बन्धमोक्षशास्त्रप्रवृत्तिसाफल्यप्रदर्शनार्थमविद्यादिक्लेशमूलकर्माशयवशाच्चावशो भूतग्रामो भूत्वा भूत्वा प्रलीयत इत्यतः ससारे वैराग्यप्रदर्शनार्थं चेदमाह—

भूतग्रामः स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
राज्यागमेऽवशः पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

भूतग्रामो भूतसमुदाय स्थावरजङ्गमलक्षणो यः पूर्वस्मिन्कल्प आसीत्स एवाय नान्यो भूत्वा भूत्वाऽहरागमे, प्रलीयते पुन पुना राज्यागमेऽह्न क्षयेऽवशोऽस्वतन्त्र एव पार्थ प्रभवति अवश एवाहरागमे ॥ १९ ॥

यदुपन्यस्तमक्षर तस्य प्राप्त्युपायो निर्दिष्ट ओमित्येकाक्षर ब्रह्मेत्यादिनाथेदानी-मक्षरस्यैव स्वरूपनिर्दिदिक्षयेदमुच्यतेऽनेन योगमार्गेणेद गन्तव्यमिति—

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातनः ।
य स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

परो व्यतिरिक्तो भिन्नः । कुतस्तस्मात्पूर्वोक्तात् । **तुशब्दोऽक्षरस्य विवक्षित-स्याव्यक्ताद्वैलक्षण्यविशेषणार्थं । भावोऽक्षराख्यं पर ब्रह्म ।** व्यतिरिक्तत्वे सत्यपि सालक्षण्यप्रसङ्गोऽस्तीति तद्विनिवृत्त्यर्थमाह—अन्य इति । **अन्यो विलक्षण** स चाव्यक्तोऽ**निन्द्रियगोचर** । परस्तस्मादित्युक्त, कस्मात्पुन **पर** पूर्वोक्ताद्भूत-ग्रामबीजभूता**दविद्यालक्षणा**दव्यक्तात् । अन्यो विलक्षणः भाव इत्यभिप्राय सनातन-श्चिरतन । य स भाव सर्वेषु भूतेषु **ब्रह्मादिषु** नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम् ।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥

अव्यक्त इति । योऽसावव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमेवाक्षरसञ्ज्ञकमव्यक्तं भावमाहु परमां प्रकृष्टा गतिम् । **यं परं भावं** प्राप्य गत्वा न निवर्तन्ते ससाराय तद्धाम स्थान परम प्रकृष्ट मम विष्णो परम पदमित्यर्थ ॥ २१ ॥

तल्लब्धेरुपाय उच्यते—

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

पुरुष **पुरि शयनात्पूर्णत्वाद्वा** स पर पार्थ परो निरतिशयो यस्मात्पुरुषान्न पर किंचित्स **भक्त्या लभ्यस्तु ज्ञानलक्षणयाऽनन्ययात्मविषयया ।** यस्य पुरुष-स्यान्त स्थानि मध्यस्थानि **कार्यभूतानि** भूतानि । **कार्यं हि कारणस्यान्तर्वर्ति भवति ।** येन पुरुषेण सर्वमिद जगत्ततं **व्याप्तमाकाशेनेव** घटादि ॥ २२ ॥

प्रकृताना योगिना प्रणवावेशितब्रह्मबुद्धीना कालान्तरमुक्तिभाजा ब्रह्मप्रतिपत्तय उत्तरो मार्गो वक्तव्य इति यत्र काल इत्यादि विवक्षितार्थसमर्पणार्थमुच्यते । आवृत्ति-मार्गोपन्यास इतरमार्गस्तुत्यर्थः—

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।
प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन सबन्ध । यत्र यस्मिन्काले त्वनावृत्तिमपुनर्जन्माऽवृत्ति तद्विपरीता चैव । योगिन इति योगिन' कार्मिणश्चोच्यन्ते । कर्मिणस्तु गुणत 'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III 3) इति विशेषणाद्योगिन'। यत्र काले प्रयाता मृता योगिनोऽनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति त काल वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

त कालमाह—

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः षण्मासा उत्तरायणम् ।
तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जना. ॥ २४ ॥

अग्नि' कालाभिमानिनी देवता तथा ज्योतिरपि देवतैव कालाभिमानिनी । अथवाग्निज्योतिषी यथाश्रुते एव देवते । भूयसा तु निर्देशो यत्र काले त कालमित्याम्रवणवत् । तथाहर्देवताहरभिमानिनी शुक्ल शुक्लपक्षदेवता षण्मासा उत्तरायण तत्रापि देवतैव मार्गभूतेति स्थितोऽन्यत्राय न्याय' ।* तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता मृता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जना । **क्रमेणेति वाक्यशेषः । न हि सद्योमुक्तिभाजा सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागतिर्वा क्वचिदस्ति " न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति " इति श्रुतेः (Br. Upa IV 4 6) । ब्रह्मसंलीनप्राणा एव ते ब्रह्ममया ब्रह्मभूता एव ते ॥ २४ ॥**

धूमो रात्रिस्तथा कृष्ण. षण्मासा दक्षिणायनम् ।
तत्र चान्द्रमस ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

धूम इति । धूमो रात्रिर्धूमाभिमानिनी रात्र्यभिमानि च देवता । तथा कृष्ण कृष्णपक्षदेवता । षण्मासा दक्षिणायनमिति च पूर्ववद्देवतैव । तत्र चन्द्रमसि भव चान्द्रमस ज्योतिः फलमिष्टादिकारी योगी कर्मी प्राप्य भुक्त्वा तत्क्षयादिह निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।
एकया यात्यनावृत्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥ २६ ॥

शुक्लेति । शुक्लकृष्णे शुक्ला च कृष्णा च शुक्लकृष्णे । ज्ञानप्रकाशकत्वाच्छुक्ला तदभावात्कृष्णा । एते शुक्लकृष्णे हि गती जगत इत्यधिकृताना ज्ञानकर्मणोर्न जगत. सर्वस्यैवैते गती सभवत । शाश्वते नित्ये ससारस्य नित्यत्वान्मते अभिप्रेते । तत्रैकया शुक्लया यात्यनावृत्तिमन्ययेतरयावर्तते पुनर्भूय' ॥ २६ ॥

---

* This refers to Śā bhāsya on Bra. Sū IV 2. 21.

नैते सृती पार्थ जानन्योगी मुह्यति कश्चन ।
तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ २७ ॥

नैत इति । नैते यथोक्ते सृती मार्गौ पार्थ जानन्संसारायैकान्या मोक्षाय चेति योगी न मुह्यति कश्चन कश्चिदपि । तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तः समाहितो भवार्जुन ॥ २७ ॥

शृणु तस्य योगस्य महात्म्यम्—

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव
दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।
अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा
योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे तारकब्रह्मयोगो
नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

वेदेषु सम्यगधीतेषु यज्ञेषु च साद्गुण्येनानुष्ठितेषु तपःसु च सुतप्तेषु दानेषु च सम्यग्दत्तेषु यदेतेषु पुण्यफलं पुण्यस्य फलं पुण्यफलं प्रदिष्टं शास्त्रेणात्येत्यतीत्य गच्छति तत्सर्वं फलजातमिदं विदित्वा सप्तप्रश्ननिर्णयद्वारेणोक्तमर्थं सम्यगवधार्यानुष्ठाय योगी परं प्रकृष्टमैश्वरं स्थानमुपैति च प्रतिपद्यते, आद्यमादौ भवं कारणं ब्रह्मेत्यर्थः ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये धारणायोगो*
नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

---

* POA says that this Adhyāya is in Śā bhāṣya called महापुरुषयोग, ब्रह्माक्षरनिर्देशः, अक्षरपरब्रह्मयोग, and अभ्यासयोगः also.

अथ नवमोऽध्यायः ।

अष्टमे नाडीद्वारेण धारणायोग सगुण उक्त । तस्य च फलमग्न्यर्चिरादि-क्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिलक्षणमेवानावृत्तिरूपं निर्दिष्टम् । तत्रानेनैव प्रकारेण मोक्षप्राप्तिफलमधिगम्यते नान्यथेति तदाशङ्काव्यावर्तयिषया—

श्रीभगवानुवाच—

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।
ज्ञानं विज्ञानसहित यज्ज्ञात्वा मोक्ष्यसेऽशुभात् ॥ १ ॥

इद ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्त च पूर्वेष्वध्यायेषु तद्बुद्धौ सनिधीकृत्येदमित्याह । तुशब्दो विशेषनिर्धारणार्थं । इदमेव सम्यग्ज्ञान साक्षान्मोक्षप्राप्तिसाधन ' वासुदेवः सर्वमिति ' (VII 19), " आत्मैवेद सर्वम् " (Chā Upa VII. 25. 2), " एकमेवाद्वितीयम् " (Chā Upa. VI 2 1) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्य । नान्यत् । " अथ येऽन्यथातो विदुरन्यराजानस्ते क्षय्यलोका भवन्ति " (Chā Upa. VII. 25 2) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च । ते तुभ्य गुह्यतम गोप्यतम प्रवक्ष्यामि कथयिष्याम्यनसूयवेऽसूयारहिताय । किं तत्, ज्ञान, किंविशिष्ट विज्ञानसहितमनुभव युक्तम् । यज्ज्ञान ज्ञात्वा प्राप्य मोक्ष्यसेऽशुभात्ससारबन्धनात् ॥ १ ॥

तच्च—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।
प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

राजविद्या विद्यानां राजा दीप्त्यतिशयवत्त्वात् । दीप्यते हीयमतिशयेन ब्रह्मविद्या सर्वविद्यानाम् । तथा राजगुह्य गुह्याना राजा । पवित्र पावनमिद-मुत्तम सर्वेषां पावनाना शुद्धिकारणमिद ब्रह्मज्ञानमुत्कृष्टतमम् । अनेकजन्मसहस्र-सञ्चितमपि **धर्माधर्मादि** समूल **कर्म** क्षणमात्रादेवभस्मीकरोतीत्यतः किं तस्य पावनत्व वक्तव्यम् । **किंच प्रत्यक्षावगमं प्रत्यक्षेण सुखादेरिवावगमो यस्य तत्प्रत्यक्षावगमम्** । अनेकगुणवतोऽपि धर्मविरुद्धत्व दृष्ट न तथात्मज्ञान धर्मवि-रोधि किंतु धर्म्यं धर्मादनपेतम् । एवमपि स्याद्दु सपाद्यमित्यत आह सुसुख कर्तुं यथा रत्नविवेकविज्ञानम् । तत्राल्पायासाना कर्मणा सुखसपाद्यानामल्पफलत्व दुष्कराणा च महाफलत्व दृष्टमितीद तु सुखसपाद्यत्वात्फलक्षयाद्व्येतीति प्राप्तमत आहाव्यय नास्य फलत कर्मवद्व्ययोऽस्तीत्यव्ययमत. श्रद्धेयमात्मज्ञानम् ॥ २ ॥

ये पुन —

अश्रद्दधानाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप ।
अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

अश्रद्दधाना श्रद्धाविरहिता आत्मज्ञानस्य धर्मस्यास्य स्वरूपे तत्फले च नास्तिका. पापकारिणोऽसुराणामुपनिषद देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रतिपन्ना असुतृप. पुरुषा परतपाप्राप्य मा परमेश्वर मत्प्राप्तौ नैवाशङ्केति मत्प्राप्तिमार्गसाधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्येत्यर्थ निवर्तन्ते निश्चयेन वर्तन्ते । क्व मृत्युससारवर्त्मनि मृत्युयुक्तः ससारो मृत्युससारस्तस्य वर्त्म नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्गस्तस्मिन्नेव वर्तन्त इत्यर्थ ॥ ३ ॥

स्तुत्यार्जुनमभिमुखीकृत्याह—

मया ततमिद सर्व जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

मया मम य परो भावस्तेन **ततं व्याप्त** सर्वमिद जगदव्यक्तमूर्तिना न व्यक्ता मूर्ति· स्वरूप यस्य मम सोऽहमव्यक्तमूर्तिस्तेन मयाव्यक्तमूर्तिना करणागोचरस्वरूपेणेत्यर्थ । तस्मिन्मय्यव्यक्तमूर्तौ स्थितानि मत्स्थानि सर्वभूतानि ब्रह्मादि स्तम्बपर्यन्तानि। **नहि निरात्मक किंचिद्भूत व्यवहारायावकल्पतेऽतो मत्स्थानि मयात्मनात्मवत्त्वेन स्थितान्यतो मयि स्थितानीत्युच्यन्ते । तेषां भूतानामहमेवात्मेत्यतस्तेषु स्थित इति मूढबुद्धीनामवभासतेऽतो ब्रवीमि न चाहं तेषु भूतेष्ववस्थितो मूर्तवत्संश्लेषाभावेनाकाशस्याप्यन्तरतमो ह्यहम् । न ह्यसंसर्गि वस्तु क्वचिदाधेयभावेनावस्थितं भवति ॥ ४ ॥**

अत एवाससर्गित्वान्मम—

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादीनि पश्य मे योग युक्ति घटन मे ममैश्वरमीश्वरस्येममैश्वरं **योगमात्मनो याथात्म्यमित्यर्थ** । तथा च श्रुतिरससर्गित्वादसङ्गतां दर्शयति "असङ्गो नहि सज्जते" (Br Upa III. 9 26) इति । इद चाश्चर्यमन्यत्पश्य **भूतभृदसङ्गोऽपि सन्भूतानि बिभर्ति न च भूतस्थो यथोक्तेन न्यायेन दर्शितत्वाद्भूतस्थत्वानुपपत्तेः** । कथ पुनरुच्यतेऽसौ ममात्मेति, **विभज्य देहादिसघात तस्मिन्नहकारमध्यारोप्य लोकबुद्धिमनुसरन्व्यपदिशति ममात्मेति,** न पुनरात्मन आत्मान्य इति लोकवदजानन् । तथा भूतभावनो भूतानि भावयत्युत्पादयति वर्धयतीति वा **भूतभावन·** ॥ ५ ॥

यथोक्तेन श्लोकद्वयेनोक्तमर्थ दृष्टान्तेनोपपादयन्नाह—

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

यथा लोक आकाशस्थित आकाशे स्थितो नित्य सदा वायु सर्वत्र गच्छतीति सर्वत्रगो महान्परिमाणतस्तथाकाशवत्सर्वगते मय्यसश्लेषेणैव स्थितानीत्येवमुपधारय जानीहि ॥ ६ ॥

एव वायुराकाश इव मयि स्थितानि सर्वभूतानि स्थितिकाले तानि—

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

सर्वभूतानि कौन्तये प्रकृति **त्रिगुणात्मिकामपरां निकृष्टां** यान्ति मामिका मदीया कल्पक्षये प्रलयकाले । पुनर्भूयस्तानि भूतान्युत्पत्तिकाले कल्पादौ विसृजाम्युत्पादयाम्यह पूर्ववत् ॥ ७ ॥

एवमविद्यालक्षणाम्—

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।
भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

प्रकृति स्वा स्वीयामवष्टभ्य वशीकृत्य विसृजामि पुन॰ पुन॰ प्रकृतितो जात भूतग्राम भूतसमुदायमिमं वर्तमान कृत्स्न समग्रमवशम**स्वतन्त्रमविद्यादिदोषै परवशीकृतं** प्रकृतेर्वशात्स्वभाववशात् ॥ ८ ॥

तर्हि तस्य ते परमेश्वरस्य भूतग्रामामिम विषम विदधतस्तन्निमित्ताभ्या धर्माधर्माभ्या सबन्ध स्यादितीदमाह भगवान्—

न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।
उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

न च मामीश तानि भूतग्रामस्य विषमविसर्गनिमित्तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनजय। तत्र कर्मणामसबन्धित्वे कारणमाह—उदासीनवदासीन यथोदासीन उपेक्षक॰ कश्चित्तद्वदासीन**मात्मनोऽविक्रियत्वाद्**सक्त फलासङ्गरहितमभिमानवर्जितमह करोमीति तेषु कर्मसु। अतोऽन्यस्यापि कर्तृत्वाभिमानाभावः फलासङ्गाभावश्चासबन्धकारणमन्यथा कर्मभिर्बध्यते मूढः कोशकारवदित्यभिप्राय ॥ ९ ॥

तत्र भूतग्राममिम विसृजाम्युदासीनवदासीनामिति च विरुद्धमुच्यत इति तत्परिहारार्थमाह—

मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् ।
हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

मया अध्यक्षेण सर्वतो दृशिमात्रस्वरूपेणाविक्रियात्मनाध्यक्षेण मम माया त्रिगुणात्मिकाविद्यालक्षणा प्रकृति सूयत उत्पादयति सचराचर जगत्। तथा च मन्त्रवर्णः– "एको देव सर्वभूतेषु गूढ सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा। कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च " इति (Śve Upa VI 11)। हेतुना निमित्तेनानेनाध्यक्षत्वेन कौन्तेय जगत्सचराचर व्यक्ताव्यक्तात्मक **विपरिवर्तते सर्वावस्थासु**। दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगत सर्वा प्रवृत्तिरहमिद भोक्ष्ये पश्यामीद शृणोमीद सुखमनुभवामि दु खमनुभवामि तदर्थमिद करिष्याम्येतदर्थमिद करिष्य इदं ज्ञास्यामीत्याद्यावगतिनिष्ठावगत्यवसानैव। "यो अस्याध्यक्ष परमे व्योमन् " (Rg Samhitā X 129. 7) इत्यादयश्च मन्त्रा एतमर्थं दर्शयन्ति। ततश्चैकस्य देवस्य सर्वाध्यक्षभूतचैतन्यमात्रस्य परमार्थत सर्वभोगानभिसंबन्धिनोऽन्यस्य चेतनान्तरस्याभावे भोक्तुरन्यस्याभावात्किंनिमित्तेय सृष्टिरित्यत्र प्रश्नप्रतिवचने अनुपपन्ने " को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्कुत आजाता कुत इय विसृष्टि " (*Ibid* X 129. 6) इत्यादिमन्त्रवर्णेभ्य.। दर्शित च भगवताज्ञानेनावृत ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तव इति (Bha Gī V. 15) ॥ १० ॥

एव मा नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव सर्वजन्तूनामात्मानमपि सन्तम्—

अवजानन्ति मां मूढा मानुषीं तनुमाश्रितम्।
परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

अवजानन्त्यवज्ञा परिभव कुर्वन्ति मा मूढा अविवेकिनो मानुषीं मनुष्यसंबन्धिनी तनु देहमाश्रित मनुष्यदेहेन व्यवहरन्तमित्येतत्। **परं प्रकृष्टं भावं परमात्मतत्त्वमाकाशकल्पमाकाशादप्यन्तरतममजानन्तो** मम भूतमहेश्वर सर्वभूताना महान्तमीश्वर स्वमात्मानम्। ततश्च तस्य ममावज्ञानभावनेनाहता वराकास्ते ॥११॥

कथम्—

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः।
राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥

मोघाशा वृथाशा आशिषो येषा ते मोघाशा। तथा मोघकर्माणो यानि चाग्निहोत्रादीनि तैरनुष्ठीयमानानि कर्माणि तानि च तेषा भगवत्परिभवात्स्वात्मभूतस्यावज्ञानान्मोघान्येव निष्फलानि कर्माणि भवन्तीति मोघकर्माणः। तथा मोघज्ञाना निष्फलज्ञाना ज्ञानमपि तेषा निष्फलमेव स्यात्। विचेतसो विगतविवेकाश्च ते भवन्तीत्यभिप्राय॰। कि च ते भवन्ति राक्षसी रक्षसा प्रकृति स्वभावमासुरीमसुराणा च प्रकृति मोहिनीं मोहकरी देहात्मवादिनी श्रिता आश्रितारिछन्धि भिन्धि पिब खाद परस्वमपहरेत्येववदनशीला. क्रूरकर्माणो भवन्तीत्यर्थ.। " असुर्या नाम ते लोका " इति श्रुतेः (Iśa Upa. 3) ॥ १२ ॥

ये पुन श्रद्दधाना भगवद्भक्तिलक्षणे मोक्षमार्गे प्रवृत्ता॰—

महात्मानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिताः ।
भजन्त्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥

महात्मानस्त्वक्षुद्रचित्ता मामीश्वर पार्थ दैवी देवाना प्रकृति शमदमदयाश्रद्धादिलक्षणामाश्रिता सन्तो भजन्ति सेवन्तेऽनन्यमनसोऽनन्यचित्ता ज्ञात्वा भूतादि भूताना वियदादीना प्राणिना चादि कारणमव्ययम् ॥ १३ ॥

कथम्—

सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रताः ।
नमस्यन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

सतत सर्वदा भगवन्त ब्रह्मस्वरूप मा कीर्तयन्तो यतन्तश्चेन्द्रियोपसंहारशमदमदयाहिंसादिलक्षणैर्धर्मैं प्रयतन्तश्च दृढव्रता दृढ स्थिरमचाञ्चल्य व्रत येषा ते दृढव्रता नमस्यन्तश्च मा हृदयेशयमात्मान भक्त्या नित्ययुक्ता सन्त उपासते सेवन्ते ॥ १४ ॥

ते केन केन प्रकारेणोपासत इत्युच्यते—

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

ज्ञानयज्ञेन ज्ञानमेव भगवद्विषय यज्ञस्तेन ज्ञानयज्ञेन यजन्त पूजयन्तो मामीश्वर चाप्यन्येऽन्यामुपासना परित्यज्योपासते । तच्च ज्ञानमेकत्वेनैकमेव पर ब्रह्मेति परमार्थदर्शनेन यजन्त उपासते । केचिच्च पृथक्त्वेनादित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान्विष्णुरादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते । केचिद्बहुधावस्थित स एव भगवान्सर्वतोमुखो विश्वतोमुखो विश्वरूप इति त विश्वरूप सर्वतोमुख बहुधा बहुप्रकारेणोपासते ॥ १५ ॥

यदि बहुभि. प्रकारैरुपासते कथ त्वामेवोपासत इत्यत आह—

अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।
मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥ १६ ॥

अहं क्रतु' श्रौतकर्मभेदोऽहमेवाह यज्ञ स्मार्त । किच स्वधान्नमह पितृभ्यो यद्दीयते । अहमौषध सर्वप्राणिभिर्यदद्यते तदौषधशब्दवाच्यम् । अथवा स्वधेति सर्वप्राणिसाधारणमन्नमौषधमिति व्याध्युपशमार्थ भेषजम् । मन्त्रोऽह येन पितृभ्यो देवताभ्यश्च हविर्दीयते । अहमेवाज्य हविश्च । अहमग्निर्यस्मिन्हूयते सोऽग्निरहमेवाह हुत हवनकर्म च ॥ १६ ॥

किंच—

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।
वेद्यं पवित्रमोंकार ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

पिता जनयिताहमस्य जगतो माता जनयित्री धाता कर्मफलस्य प्राणिभ्यो विधाता पितामहः पितुः पिता वेद्यं वेदितव्यं पवित्रं पावनमोंकारश्च ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

किंच—

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृत् ।
प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम् ॥ १८ ॥

गतिः कर्मफलं, भर्ता पोष्टा, प्रभुः स्वामी, साक्षी प्राणिनां कृताकृतस्य, निवासो यस्मिन्प्राणिनो निवसन्ति, शरणमार्तानां मत्प्रपन्नानामार्तिहरः, सुहृत्प्रत्युपकारानपेक्षः सन्नुपकारी, प्रभवः उत्पत्तिर्जगतः, प्रलयः प्रलीयते यस्मिन्निति । तथा स्थानं तिष्ठत्यस्मिन्निति । निधानं निक्षेपः कालान्तरोपभोग्यं प्राणिनां, बीजं प्ररोहकारणं प्ररोहधर्मिणाम् । अव्ययं यावत्संसारभावित्वादव्ययम् । न ह्यबीजं किंचित्प्ररोहति । नित्यं च प्ररोहदर्शनाद्बीजसंततिर्न व्येतीति गम्यते ॥ १८ ॥

किंच—

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।
अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमर्जुन ॥ १९ ॥

तपाम्यहमादित्यो भूत्वा कैश्चिद्रश्मिभिरुल्बणैरहं वर्षं कैश्चिद्रश्मिभिरुत्सृजाम्युत्सृज्य पुनर्निगृह्णामि कैश्चिद्रश्मिभिरष्टभिर्मासैः पुनरुत्सृजामि प्रावृषि । अमृतं चैव देवानां मृत्युश्च मर्त्यानाम् । सद्यस्य यत्संबन्धितया विद्यमानं तद्विपरीतमसच्चैवाहमर्जुन । न पुनरत्यन्तमेवासद्भगवान्स्वयं कार्यकारणे वा सदसती ॥ १९ ॥

ये पूर्वोक्तैरनुवृत्तिप्रकारैरेकत्वपृथक्त्वादिविज्ञानैर्यज्ञैर्मां पूजयन्त उपासते ज्ञानविदस्ते यथाविज्ञानं मामेव प्राप्नुवन्ति । ये पुनरज्ञाः कामकामाः—

त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा
यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गतिं प्रार्थयन्ते ।
ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक-
मश्नन्ति दिव्यान्दिवि देवभोगान् ॥ २० ॥

त्रैविद्या ऋग्यजुःसामविदो मां वस्वादिदेवरूपिणं सोमपाः सोमं पिबन्तीति सोमपास्तेनैव सोमपानेन पूतपापाः शुद्धकिल्बिषा यज्ञैरग्निष्टोमादिभिरिष्ट्वा पूजयित्वा स्वर्गतिं स्वर्गगमनं स्वर्गतिस्तां प्रार्थयन्ते । ते च पुण्यं पुण्यफलमासाद्य संप्राप्य सुरेन्द्रलोकं शतक्रतोः स्थानमश्नन्ति भुञ्जते दिव्यान्दिवि भवानप्राकृतान्देवभोगान् देवानां भोगास्तान् ॥ २० ॥

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।
एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना
गतागतं कामकामा लभन्ते ॥ २१ ॥

ते तमिति । ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं विस्तीर्णं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकमिमं विशन्त्याविशन्ति । एवं हि यथोक्तेन प्रकारेण त्रयीधर्मं केवलं वैदिकं कर्मानुप्रपन्ना गतागतं गतं चागतं च गतागतं गमनागमनं कामकामाः कामान्कामयन्त इति कामकामा लभन्ते गतागतमेव न तु स्वातन्त्र्यं क्वचिल्लभन्त इत्यर्थः ॥ २१ ॥

ये पुनर्निष्कामाः सम्यग्दर्शिनः—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।
तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

अनन्या अपृथग्भूताः परं देवं नारायणमात्मत्वेन गताः सन्तश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः **सन्न्यासिनः** पर्युपासते तेषां परमार्थदर्शिनां नित्याभियुक्तानां सतताभियोगिनां योगक्षेमं योगोऽप्राप्तस्य प्रापणं क्षेमस्तद्रक्षणं तदुभयं वहामि प्रापयाम्यहम् । ज्ञानी त्वात्मैव मे मतं स च मम प्रियो (VII 18,17) यस्मात्तस्मात्ते ममात्मभूताः प्रियाश्चेति । **नन्वन्येषामपि** भक्तानां योगक्षेमं वहत्येव भगवान् । सत्यं वहत्येव । किं त्वयं विशेषोऽन्ये ये भक्तास्ते स्वात्मार्थं स्वयमपि योगक्षेममीहन्तेऽनन्यदर्शिनस्तु नात्मार्थं योगक्षेममीहन्ते । न हि ते जीविते मरणे वात्मनो गृद्धिं कुर्वन्ति केवलमेव भगवच्छरणास्ते । अतो भगवानेव तेषां योगक्षेमं वहतीति ॥ २२ ॥

नन्वन्या अपि देवतास्त्वमेव चेत्तद्भक्ताश्च त्वामेव यजन्ते । सत्यमेवम्—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता अन्यासु देवतासु भक्ता अन्यदेवताभक्ताः सन्तो यजन्ते पूजयन्ते श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्यान्विता अनुगतास्तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्य**विधिपूर्वकमविधिरज्ञानं** तत्पूर्वकमज्ञानपूर्वकं यजन्त इत्यर्थः ॥ २३ ॥

कस्मात्तेऽविधिपूर्वकं यजन्त इत्युच्यते यस्मात्—

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।
न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥ २४ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां श्रौतानां स्मार्तानां च सर्वेषां यज्ञानां देवतात्मत्वेन भोक्ता च प्रभुरेव च । मत्स्वामिको हि यज्ञोऽधियज्ञोऽहमेवात्रेति (VIII. 4) ह्युक्तम् । तथा

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेन यथावत् । अतश्चाविधिपूर्वकमिष्ट्वा यागफलाच्च्यवन्ति प्रच्यवन्ते ते ॥ २४ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्तिमत्त्वेनाविधिपूर्वकं यजन्ते तेषामपि यागफलमवश्यंभावि । कथम्—

यान्ति देवव्रता देवान्पितॄन्यान्ति पितृव्रताः ।
भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

यान्ति गच्छन्ति देवव्रता देवेषु व्रतं नियमो भक्तिश्च येषां ते देवव्रता देवान् यान्ति । पितॄनग्निष्वात्तादीन्यान्ति पितृव्रताः श्राद्धादिक्रियापराः पितृभक्ताः । **भूतानि विनायकमातृगणचतुर्भगिन्यादीनि यान्ति भूतेज्या** भूतानां पूजकाः । यान्ति मद्याजिनो मद्यजनशीला वैष्णवा मामेव । समानेऽप्यायासे मामेव न भजन्तेऽज्ञानात् । तेन तेऽल्पफलभाजो भवन्तीत्यर्थः ॥ २५ ॥

न केवलं मद्भक्तानामनावृत्तिलक्षणमनन्तफलं सुखाराधनश्चाहं । कथम्—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥

पत्रं पुष्पं फलं तोयमुदकं यो मे मह्यं भक्त्या प्रयच्छति तदहं पत्रादि भक्त्योपहृतं भक्तिपूर्वकं प्रापितं भक्त्युपहृतमश्नामि गृह्णामि प्रयतात्मनः **शुद्ध**-बुद्धेः ॥ २६ ॥

यत एवमतः—

यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्करोषि स्वतः प्राप्तं यदश्नासि यच्च जुहोषि हवनं निर्वर्तयसि श्रौतं **स्मार्तं** वा, यद्ददासि प्रयच्छसि ब्राह्मणादिभ्यो हिरण्यान्नाज्यादि, यत्तपस्यसि तपश्चरसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणं मत्समर्पणम् ॥ २७ ॥

एवं कुर्वतस्तव यद्भवति तच्छृणु—

शुभाशुभफलैरेवं मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः ।
संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ २८ ॥

शुभाशुभफलैरेवं शुभाशुभे इष्टानिष्टफले येषां तानि शुभाशुभफलानि **कर्माणि** तैः शुभाशुभफलैः कर्मबन्धनैः कर्माण्येव बन्धनानि तैः कर्मबन्धनैरेवं मत्समर्पणं कुर्वन् मोक्ष्यसे । **सोऽयं संन्यासयोगो नाम संन्यासश्चासौ मत्समर्पणतया, कर्मत्वाद्योगश्चासाविति तेन संन्यासयोगेन** युक्त आत्मान्तःकरणं यस्य तव स त्वं संन्यासयोगयुक्तात्मा सन्विमुक्तः कर्मबन्धनैर्जीवन्नेव पतिते चास्मिञ्छरीरे **मामुपैष्यस्या**-गमिष्यसि ॥ २८ ॥

कथम्—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे **राजविद्याराजगुह्य-**
योगो नाम नवमोऽध्याय. ॥ ९ ॥

मयि मनो यस्य स त्वं मन्मना भव । तथा मद्भक्तो भव । मद्याजी मद्यजन-शीलो भव । मामेव च नमस्कुरु मामेवेश्वरमेष्यस्यागमिष्यसि युक्त्वा समाधाय चित्तम् । एवमात्मानमहं हि सर्वेषां भूतानामात्मा परा च गति परमयनं तं मामेव **भूतमेष्यसीत्यतीतेन पदेन सबन्ध** । मत्परायण· सन्नित्यर्थ ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छ-
करभगवत. कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये **राजविद्याराजगुह्ययोगो**
नाम नवमोऽध्याय· ॥ ९ ॥

अथ दशमोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये भगवतस्तत्त्व विभूतयश्च पकाशिता नवमे च । अथेदानी येषु येषु भावेषु चिन्त्यो भगवास्ते ते भावा वक्तव्या । तत्त्व च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि दुर्विज्ञेयत्वादित्यत —

श्रीभगवानुवाच—

भूय एव महाबाहो शृणु मे परम वच. ।
यत्तेऽह प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

भूय एव भूय पुनर्हे महाबाहो शृणु मे मदीय परम प्रकृष्ट निरतिशयवस्तुन प्रकाशक वचो वाक्य, यत्परम ते तुभ्य प्रीयमाणाय मद्वचनात्प्रीयसे त्वमतीवामृतमिव पिबस्ततो वक्ष्यामि हितकाम्यया हितेच्छया ॥ १ ॥

किमर्थमह वक्ष्यामीत्यत आह—

न मे विदुः सुरगणा प्रभवं न महर्षयः ।
अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

न मे विदुर्न जानन्ति सुरगणा ब्रह्मादय । कि ते न विदु, मम प्रभव प्रभावं **प्रभुशक्त्यतिशयम्,** अथवा प्रभव प्रभव**नमुत्पत्तिम्** । नापि महर्षयो भृग्वादयो विदु । कस्मात्ते न विदुरित्युच्यतेऽहमादिः कारण हि यस्माद्देवाना महर्षीणा च सर्वशः सर्वप्रकारै. ॥ २ ॥

किंच—

यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।
असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

यो मामजमनादि च यस्मादहमादिर्देवाना महर्षीणा च न ममान्य आदिर्विद्यतेऽतोऽहमजोऽनादिश्चानादित्वमजत्वे हेतुस्त मामजमनादि च यो वेत्ति विजानाति लोकमहेश्वर लोकाना **महान्तमीश्वरं तुरीयमज्ञानतत्कार्यवर्जितमसंमूढः** समोहवर्जित स मर्त्येषु मनुष्येषु सर्वपापैः सर्वैः पापैर्मतिपूर्वामतिपूर्वकृतै प्रमुच्यते प्रमोक्ष्यते ॥ ३ ॥

इतश्चाह महेश्वरो लोकानाम्—

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।
सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥

बुद्धिरन्तःकरणस्य सूक्ष्माद्यर्थावबोधनसामर्थ्यम् । तद्वन्त बुद्धिमानिति हि वदन्ति । ज्ञानमात्मादिपदार्थानामवबोध । असमोह प्रत्युत्पन्नेषु बोद्धव्येषु विवेकपूर्विका प्रवृत्तिः । क्षमाक्रुष्टस्य ताडितस्य वाविक्नचित्तता । सत्य यथादृष्टस्य यथाश्रुतस्य वात्मानुभवस्य परबुद्धिसक्रान्तये तथैवोच्चार्यमाणा वाक्सत्यमुच्यते । दमो बाह्येन्द्रियोपशमः। शमोऽन्त·करणस्य उपशम. । सुखमाह्लाद । दु·ख सताप । **भव उद्भवोऽभावस्तद्विपर्ययः** । भयं च त्रासोऽभयमेव च तद्विपरीतम् ॥ ४ ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।
भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

अहिंसेति । अहिंसापीडा प्राणिनाम् । समता समाचित्तता । तुष्टि. सतोष. पर्याप्तबुद्धिर्लभेषु । तप इन्द्रियसयमपूर्वकं शरीरपीडनम् । दान यथाशक्ति सविभाग । यशो धर्मनिमित्ता कीर्ति. । अयशस्त्वधर्मनिमित्ता कीर्ति. । भवन्ति **भावा** यथोक्ता बुद्ध्यादयो **भूतानां** प्राणिना मत्त एवेश्वरात्पृथग्विधा नाना विधा· **स्वकर्मानुरूपेण** ॥५॥

किंच—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

महर्षय· सप्त भृग्वादय पूर्वेऽतीतकालसबन्धिनश्चत्वारो मनवस्तथा **सावर्णा इति प्रसिद्धा·** । ते च **मद्भावा मद्गतभावना वैष्णवेन सामर्थ्येनोपेता** मानसा मनसैवोत्पादिता मया जाता उत्पन्ना येषा मनूना महर्षीणां च सृष्टिर्लोक इमाः स्थावरजङ्गमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

एतामिति । एतां यथोक्तां विभूर्ति विस्तार योग च युक्ति चात्मनो घटनमथवा **योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजं योग उच्यते** । मम मदीय यो वेत्ति तत्त्वतस्तत्त्वेन यथावदित्येतत् । सोऽविकम्पेनाप्रचलितेन योगेन सम्यग्दर्शनस्थैर्यलक्षणेन युज्यते संबध्यते नात्र सशयो नास्मिन्नर्थे सशयोऽस्ति ॥ ७ ॥

कीदृशेनाविकम्पेन योगेन युज्यत इत्युच्यते—

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।
इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं परं ब्रह्म वासुदेवाख्यं सर्वस्य जगतः प्रभवः उत्पत्तिर्मत्त एव स्थितिनाशक्रियाफलोपभोगलक्षणं विक्रियारूपं सर्वं जगत्प्रवर्तते इत्येवं मत्वा भजन्ते सेवन्ते मां बुधा अवगततत्त्वार्था **भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश**स्तेन समन्विताः संयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

मच्चित्ता मयि चित्तं येषां ते मच्चित्ता मद्गतप्राणा मां गताः प्राप्ताश्चक्षुरादयः प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसंहृतकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना इत्येतत् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्योन्यं कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादिधर्मैर्विशिष्टं मां तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्येव ॥ ९ ॥

ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।
ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तसर्वबाह्यैषणानां भजतां सेवमानानां, किमर्थित्वादिना कारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीतिः स्नेहस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः । ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगो बुद्धियोगस्तं बुद्धियोगम् । येन बुद्धियोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोपयान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मच्चित्तत्वादिप्रकारैर्मां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं कस्य वा त्वत्प्राप्तिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां त्वद्भक्तानां ददासीत्याकाङ्क्षायामाह—

तेषामेवानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।
नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम श्रेयः स्यादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकतो जातं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्म**भावस्थ आत्मनो भावोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन्** । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण **भक्तिप्रसादस्नेहाभिषिक्तेन** मद्भावनाभिनिवेशवातेरितेन ब्रह्मचर्यादिसाधनसंस्कारवत्प्रज्ञावर्तिना विरक्तान्तःकरणाधारेण विषयव्यावृत्तचित्तरागद्वेषाकलुषितनिवातापवरकस्थेन नित्यप्रवृत्तैकाग्र्यध्यानजनितसम्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

यथोक्तां भगवतो विभूतिं योग च श्रुत्वा—

अर्जुन उवाच—

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।
पुरुषं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमजं विभुम् ॥ १२ ॥

पर ब्रह्म परमात्मा परं धाम पर तेज· पवित्र पावन परमं प्रकृष्ट भवान्। पुरुष शाश्वत नित्य दिव्य दिवि भवमादिदेव सर्वदेवानामादौ भव देवमज विभु विभवनशीलम् ॥ १२ ॥

ईदृशम्—

आहुस्त्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथा ।
असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहु कथयन्ति त्वामृषयो वसिष्ठादय सर्वे देवर्षिर्नारदस्तथासितो देवलोऽप्येवमेवाह व्यासश्च, स्वय चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतदृतं मन्ये यन्मां वदसि केशव ।
न हि ते भगवन्व्यक्तिं विदुर्देवा न दानवाः ॥ १४ ॥

सर्वमिति। सर्वमेतद्यथोक्तमृषिभिस्त्वया च तदृत सत्यमेव मन्ये यन्मा प्रति वदसि भाषसे हे केशव। न हि ते तव भगवन्व्यक्तिं प्रभव विदुर्देवा न दानवा· ॥१४॥

यतस्त्व देवादीनामादिरत·—

स्वयमेवात्मनात्मानं वेत्थ त्वं पुरुषोत्तम ।
भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ जानासि त्व निरतिशयज्ञानैश्वर्यबलादिशक्तिमन्तमीश्वरं पुरुषोत्तम। भूतानि भावयतीति भूतभावनो हे भूतभावन भूतेश भूतानामीशित·, हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति। वक्तु कथयितुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय आत्मनो विभूतयो यास्ता वक्तुमर्हसि। याभिर्विभूतिभिरात्मनो माहात्म्यविस्तरैरिमाँल्लोकांस्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।
केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

कथमिति । कथ विद्यां विजानीयामह हे योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् । केषु केषु च भावेषु वस्तुषु चिन्त्योऽसि ध्येयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योगं विभूतिं च जनार्दन ।
भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥

विस्तरेणेति । विस्तरेणात्मनो योग **योगैश्वर्यशक्तिविशेषं** विभूतिं च **विस्तरं ध्येयपदार्थानां** हे जनार्दन, अर्दतेर्गतिकर्मणो रूपम् । असुराणां देवप्रतिपक्षभूतानां जनानां नरकादिगमयितृत्वाज्जनार्दन॰ । अभ्युदयनि॰श्रेयसपुरुषार्थप्रयोजन सर्वैर्जनै॰ र्याच्यत इति वा । भूय॰ पूर्वमुक्तमपि कथय तृप्तिर्हि परितोषो यस्मान्नास्ति मे शृण्वतस्त्वन्मुखनि॰सृतवाक्यामृतम् ॥ १८ ॥

श्रीभगवानुवाच—

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।
प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

हन्त त इति । हन्तेदानी ते दिव्या दिवि भवा आत्मविभूतय आत्मनो मम विभूतयो यास्ता कथयिष्यामीत्येतत्प्राधान्यतो यत्र यत्र प्रधाना या या विभूतिस्तां ता प्रधाना प्राधान्यत॰ कथयिष्याम्यह कुरुश्रेष्ठ । अशेषतस्तु वर्षशतेनापि न शक्या वक्तुं यतो नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे मम विभूतीनामित्यर्थ ॥ १९ ॥

तत्र प्रथममेव तावच्छृणु—

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः ।
अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥ २० ॥

अहमात्मा प्रत्यगात्मा गुडाकेश गुडाका निद्रा तस्या ईशो गुडाकेशो जितनिद्र इत्यर्थ, * घनकेश इति वा । सर्वेषां भूतानामाशयेऽन्तर्हृदि स्थितोऽहमात्मा प्रत्यगात्मा नित्य ध्येय । **तदशक्तेन** चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽह चिन्तयितु शक्यो यस्मादहमे- वादिर्भूतानां कारण तथा मध्य च स्थितिरन्त प्रलयश्च ॥ २० ॥

एव च ध्येयोऽहम्—

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान् ।
मरीचिर्मरुतामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥

आदित्यानां द्वादशानां विष्णुर्नामादित्योऽह ज्योतिषां रवि॰ प्रकाशयितॄणामशुमा न्रश्मिमान्मरीचिर्नाम मरुता मरुद्देवताभेदानामास्मि नक्षत्राणामह शशी चन्द्रमाः ॥२१॥

* It is noteworthy that Śankara is not satisfied with the traditional explanation (जितनिद्रः)

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।
इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

वेदानामिति । वेदानां मध्ये सामवेदोऽस्मि, देवानां रुद्रादित्यादीनां वासव इन्द्रोऽस्मि, इन्द्रियाणामेकादशानां चक्षुरादीनां मनश्चास्मि सकल्पविकल्पात्मकं मनश्चास्मि । भूतानामस्मि चेतना कार्यकरणसघाते नित्याभिव्यक्ता बुद्धिवृत्तिश्चेतना ॥२२॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।
वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥

रुद्राणामिति । रुद्राणामेकादशानां शंकरश्चास्मि । वित्तेशः कुबेरो यक्षरक्षसां यक्षाणां रक्षसां च । वसूनामष्टानां पावकश्चास्म्यग्निर्मेरुः शिखरिणां शिखरवतामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।
सेनानीनामहं स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥ २४ ॥

पुरोधसामिति । पुरोधसां च राजपुरोहितानां च मुख्य प्रधानं मां विद्धि जानीहि हे पार्थ बृहस्पतिम् । स हीन्द्रस्येति मुख्य· स्यात्पुरोधा· । सेनानीनां सेनापतीनामहं स्कन्दो देवसेनापति· । सरसां यानि देवखातानि सरांसि तेषां सरसां सागरोऽस्मि भवामि ॥ २४ ॥

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्म्येकमक्षरम् ।
यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्थावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

महर्षीणामिति । महर्षीणां भृगुरह गिरां वाचां पदलक्षणानामेकमक्षरमोंकारोऽस्मि । यज्ञाना जपयज्ञोऽस्मि, स्थावराणा स्थितिमतां हिमालय ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।
गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

अश्वत्थ इति । अश्वत्थ सर्ववृक्षाणां देवर्षीणा च नारदो देवा एव सन्त ऋषित्वं प्राप्ता मन्त्रदर्शित्वात्ते देवर्षयस्तेषां नारदोऽस्मि । गन्धर्वाणां चित्ररथो नाम गन्धर्वोऽस्मि । सिद्धानां जन्मनैव धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यातिशय प्राप्तानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि माममृतोद्भवम् ।
ऐरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

उच्चैरिति । उच्चै श्रवसमश्वानामुच्चै श्रवा नामाश्वस्तं मा विद्धि जानीह्यमृतोद्भवममृतनिमित्तमथनोद्भवम् । ऐरावतमिरावत्या अपत्यं गजेन्द्राणां हस्तीश्वराणां तं मां विद्धीत्यनुवर्तते । नराणां मनुष्याणां च नराधिपं राजान मां विद्धि जानीहि ॥ २७ ॥

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुक् ।
प्रजनश्चास्मि कंदर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥

आयुधानामिति । आयुधानामहं वज्रं दधीच्यस्थिसंभवं धेनूनां दोग्ध्रीणामस्मि कामधुक्, वसिष्ठस्य सर्वकामानां दोग्ध्री सामान्या वा कामधुक् । प्रजनः प्रजनयितास्मि कंदर्पः कामः सर्पाणां सर्पभेदानामस्मि वासुकिः सर्पराजः ॥ २८ ॥

अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।
पितॄणामर्यमा चास्मि यमः संयमतामहम् ॥ २९ ॥

अनन्त इति । अनन्तश्चास्मि **नागानां नागविशेषाणां** नागराजश्चास्मि । वरुणो यादसामहम**ब्देवतानां** राजाहम् । पितॄणामर्यमा नाम पितृराजश्चास्मि । यमः संयमतां संयमनं कुर्वतामहम् ॥ २९ ॥

प्रह्लादश्चास्मि दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।
मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

प्रह्लाद इति । प्रह्लादो नाम चास्मि दैत्यानां दितिवंश्यानां, कालः कलयतां **कलनं गणनं** कुर्वतामहं, मृगाणां च मृगेन्द्रः सिंहो व्याघ्रो वाहं, वैनतेयश्च गरुत्मान्विनतासुतः पक्षिणां पतत्रिणाम् ॥ ३० ॥

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।
झषाणां मकरश्चास्मि स्रोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥

पवन इति । पवनो वायुः पवतां पावयितॄणामस्मि, रामः शस्त्रभृतामहं शस्त्राणां धारयितॄणां दाशरथी रामोऽहं, झषाणां मत्स्यादीनां मकरो नाम जातिविशेषोऽहं स्रोतसां स्रवन्तीनामस्मि जाह्नवी गङ्गा ॥ ३१ ॥

सर्गाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।
अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ३२ ॥

सर्गाणामिति । सृष्टीनामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमुत्पत्तिस्थितिलया अहमर्जुन । भूतानां जीवाधिष्ठितानामेवादिरन्तश्चेत्याद्युक्तमुपक्रमं इह तु सर्वस्यैव सर्गमात्रस्येति विशेषः । अध्यात्मविद्या विद्यानां मोक्षार्थत्वात्प्रधानमस्मि । वादोऽर्थनिर्णयहेतुत्वात्प्रवदतां प्रधानमतः सोऽहमस्मि । प्रवक्तृद्वारेण **वदनभेदानामेव वादजल्पवितण्डानामिह** ग्रहणं प्रवदतामिति ॥ ३२ ॥

अक्षराणामकारोऽस्मि द्वंद्वः सामासिकस्य च ।
अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥ ३३ ॥

अक्षराणामिति । अक्षराणां वर्णानाम**कारो** वर्णोऽस्मि द्वंद्वः समासोऽस्मि

सामासिकस्य समाससमूहस्य । किं चाहमेवाक्षयोऽक्षीण कालः प्रसिद्ध क्षणाद्याख्य, अथवा परमेश्वरः कालस्यापि कालोऽस्मि, धाताऽहं कर्मफलस्य विधाता सर्वजगतो विश्वतोमुख सर्वतोमुख ॥ ३३ ॥

मृत्यु. सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।
कीर्तिः श्रीर्वाक्च नारीणां स्मृतिर्मेधा धृतिः क्षमा ॥ ३४ ॥

मृत्युर्द्विविधो धनादिहर प्राणहरश्च तत्र य. प्राणहर स सर्वहर उच्यते सोऽहमित्यर्थ । अथवा पर ईश्वर प्रलय सर्वहरणात्सर्वहर. सोऽहम् । उद्भव उत्कर्षोऽभ्युदयस्तत्प्राप्तिहेतुश्चाहं, केषां भविष्यतां भाविकल्याणानामुत्कर्षप्राप्तियोग्यानामित्यर्थ । कीर्ति श्री वाक्च नारीणा स्मृतिर्मेधा धृति क्षमत्येता उत्तमाः स्त्रीणामहमस्मि यासामाभासमात्रसबन्धेनापि लोक कृतार्थमात्मान मन्यते ॥ ३४ ॥

बृहत्साम तथा साम्नां गायत्री छन्दसामहम् ।
मासानां मार्गशीर्षोऽहमृतूनां कुसुमाकरः ॥ ३५ ॥

बृहत्सामेति । बृहत्साम तथा साम्ना प्रधानमस्मि । गायत्री छन्दसामहं गायत्र्यादिच्छन्दोविशिष्टानामृचां गायत्र्यृगहमित्यर्थ । मासाना मार्गशीर्षोऽहमृतूना कुसुमाकरो वसन्त ॥ ३५ ॥

द्यूतं छलयतामस्मि तेजस्तेजास्विनामहम् ।
जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्वं सत्त्ववतामहम् ॥३६॥

द्यूतमिति । द्यूतमक्षदेवनादिलक्षण छलयता छलस्य कर्तॄणामस्मि, तेजस्तेजस्विनामहं, जयोऽस्मि जेतॄणा, व्यवसायोऽस्मि व्यवसायिना, सत्त्व सत्त्ववता सात्त्विकानामहम् ॥ ३६ ॥

वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजयः ।
मुनीनामप्यहं व्यास. कवीनामुशना कविः ॥ ३७ ॥

वृष्णीनामिति । वृष्णीना वासुदेवोऽस्म्ययमेवाहं त्वत्सखः पाण्डवाना धनंजयस्त्वमेव, मुनीना मननशीलाना सर्वपदार्थज्ञानिनामप्यहं व्यास., कवीनां क्रान्तदर्शिनामुशना कविरस्मि ॥ ३७ ॥

दण्डो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ।
मौनं चैवास्मि गुह्यानां ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

दण्ड इति । दण्डो दमयता दमयितॄणामस्म्यदान्ताना दमकारण, नीतिरस्मि जिगीषतां जेतुमिच्छता, मौनं चैवास्मि गुह्याना गोप्यानां ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥३८॥

यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमर्जुन ।
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥ ३९ ॥

यच्चापीति । यच्चापि सर्वभूताना बीज प्ररोहकारण तदहमर्जुन, प्रकरणोपसहारार्थं विभूतिसक्षेपमाह । न तदस्ति भूत चराचर चरमचर वा मया विना यत्स्याद्- भवेन्मयाऽपकृष्ट परित्यक्त निरात्मकं शून्यं हि तत्स्यादतो मदात्मक सर्वमित्यर्थः॥३९॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।
एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

नान्तोऽस्तीति । नान्तोऽस्ति मम दिव्याना विभूतीना विस्तराणा परतप । न हीश्वरस्य सर्वात्मनो दिव्यानां विभूतीनामियत्ता शक्या वक्तु ज्ञातु वा केनचित् । एष तूद्देशत एकदेशेन प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।
तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोंशसंभवम् ॥ ४१ ॥

यद्यदिति । यद्यल्लोके विभूतिमद्विभूतियुक्त सत्त्व वस्तु श्रीमदूर्जितमेव वा श्री- र्लक्ष्मीस्तया सहितमुत्साहोपेत वा तत्तदेवावगच्छ त्व जानीहि ममेश्वरस्य तेजोंशसभव तेजसोंऽश एकदेश सभवो यस्य तत्तेजोंशसभवमित्यवगच्छ त्वम् ॥ ४१ ॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।
विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

अथवेति । अथवा बहुनैतेनैवमादिना कि ज्ञातेन तवार्जुन स्यात्सावशेषेण अशेषतस्त्वमिममुच्यमानमर्थं शृणु विष्टभ्य विशेषत. स्तम्भन दृढ कृत्वेद कृत्स्न जगदेकांशेनैकावयवेनैकपादेन सर्वभूतस्वरूपेणेत्येतत् । तथा च मन्त्रवर्णः— "पादोऽस्य विश्वा भूतानि" (Rg. X. 90 3) इति स्थितोहमिति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥



एकादशोऽध्यायः ।

भगवतो विभूतय उक्तास्तत्र च 'विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्' (X. 42) इति भगवताऽभिहितं श्रुत्वा यज्जगदात्मरूपमाद्यमैश्वरं तत्साक्षात्कर्तुमिच्छन्–

अर्जुन उवाच–

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।
यत्त्वयोक्तं वचस्तेन मोहोऽयं विगतो मम ॥ १ ॥

मदनुग्रहाय ममानुग्रहार्थं परमं निरतिशयं गुह्यं गोप्यमध्यात्मसंज्ञितमात्मानात्मविवेकविषयं यत्त्वयोक्तं वचो वाक्यं तेन ते वचसा मोहोऽयं विगतो ममाविवेकबुद्धिरपगतेत्यर्थः ॥ १ ॥

किंच–

भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्तः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥

भव उत्पत्तिरप्ययः प्रलयः तौ भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया न संक्षेपतस्त्वत्तस्त्वत्सकाशात्कमलपत्राक्ष कमलस्य पत्रं कमलपत्रं तद्वदक्षिणी यस्य तव स त्वं कमलपत्राक्षो हे कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययमक्षयं श्रुतमित्यनुवर्तते ॥ २ ॥

एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मानं परमेश्वर ।
द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

एवमिति । एवमेतन्नान्यथा यथा येन प्रकारेणात्थ कथयसि त्वमात्मानं परमेश्वर तथापि द्रष्टुमिच्छामि ते तव ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यतेजोभिः संपन्नमैश्वरं वैष्णवं रूपं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।
योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

मन्यस इति । मन्यसे चिन्तयसि यदि मयार्जुनेन तच्छक्यं द्रष्टुमिति प्रभो

स्वामिन्योगेश्वर योगिनो योगास्तेषामीश्वरो योगेश्वरो हे योगेश्वर यस्मादहमतीवार्थी द्रष्टुं ततस्तस्मान्मे मदर्थं दर्शय त्वमात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

एवं चोदितोऽर्जुनेन—

श्रीभगवानुवाच—

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।
नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्य मे मम पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशोऽनेकश इत्यर्थः। तानि च नानाविधान्यनेकप्रकाराणि दिवि भवानि दिव्यान्यप्राकृतानि नानावर्णाकृतीनि च नाना विलक्षणा नीलपीतादिप्रकारा वर्णास्तथाकृतयोऽवयवसंस्थानविशेषा येषां रूपाणां तानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्यादित्यान्वसून्रुद्रानश्विनौ मरुतस्तथा ।
बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्याश्चर्याणि भारत ॥ ६ ॥

पश्यादित्यानिति । पश्यादित्यान्द्वादश वसूनष्टौ रुद्रानेकादशाश्विनौ द्वौ । मरुत सप्त सप्तगणा ये तांस्तथा बहून्यन्यान्यप्यदृष्टपूर्वाणि मनुष्यलोके त्वया त्वत्तोऽन्येन वा केनचित्पश्याश्चर्याण्यद्भुतानि भारत ॥ ६ ॥

न केवलमेतावदेव—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥

इहैकस्थमेकस्मिन्स्थितं जगत्कृत्स्नं समस्तं पश्याद्येदानीं सचराचरं सह चरेणाचरेण च वर्तते मम देहे गुडाकेश यच्चान्यज्जयपराजयादि यच्छङ्कसे ' यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ' (II. 6) इति यदवोचस्तदपि द्रष्टुं यदि इच्छसि ॥ ७ ॥

किंतु—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

न तु मां विश्वरूपधरं शक्यसे द्रष्टुमनेनैव प्राकृतेन स्वचक्षुषा स्वकीयेन चक्षुषा। येन तु शक्यसे द्रष्टुं दिव्येन तद्दिव्यं ददामि ते तुभ्यं चक्षुस्तेन पश्य मे योगमैश्वरमीश्वरस्य ममैश्वरं योगं योगशक्त्यतिशयमित्यर्थः ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।
दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

एव यथोक्तप्रकारेणोक्त्वा ततोऽनन्तर राजन्धृतराष्ट्र महायोगेश्वरो महांश्वासौ योगेश्वरश्च हरिर्नारायणो दर्शयामास दर्शितवान्पार्थाय पृथासुताय परम रूप विश्वरूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।
अनेकदिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥

अनेकेति । अनेकवक्त्रनयनमनेकानि वक्त्राणि नयनानि च यस्मिन्रूपे तदनेकवक्त्रनयनम् । अनेकाद्भुतदर्शनमनेकान्यद्भुतानि विस्मापकानि दर्शनानि यस्मिन्रूपे तदनेकाद्भुतदर्शन तथानेकदिव्याभरणमनेकानि दिव्यान्याभरणानि यस्मिंस्तदनेकदिव्याभरण तथा दिव्यानेकोद्यतायुध दिव्यान्यनेकान्युद्यतान्यायुधानि यस्मिंस्तद्दिव्यानेकोद्यतायुध दर्शयामासेति पूर्वेण सबन्धः ॥ १० ॥

किंच—

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।
सर्वाश्चर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यानि माल्यानि पुष्पाण्यम्बराणि वस्त्राणि च ध्रियन्ते येनेश्वरेण त दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपन दिव्य गन्धानुलेपन यस्य त दिव्यगधानुलेपन सर्वाश्चर्यमय सर्वाश्चर्यप्राय देवमनन्त नास्यान्तोऽस्तीत्यनन्तस्त विश्वतोमुख सर्वतोमुख सर्वभूतात्मभूतत्वात्त दर्शयामासार्जुनो ददर्शेति वाध्याहियते ॥११॥

या पुनर्भगवतो विश्वरूपस्य भास्तस्या उपमोच्यते—

दिवि सूर्यसहस्रस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।
यदि भाः सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

दिव्यन्तरिक्षे तृतीयस्यां वा दिवि सूर्याणा सहस्र सूर्यसहस्र तस्य युगपदुत्थितस्य या युपदुपत्थिता भा सा यदि सदृशी स्यात्तस्य महात्मनो विश्वरूपस्यैव भासो यदि वा न स्यात्ततोऽपि विश्वरूपस्यैव भा अतिरिच्यत इत्यभिप्रायः ॥ १२ ॥

किंच—

तत्रैकस्थं जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।
अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ १३ ॥

तत्र तस्मिन्विश्वरूप एकस्मिन्स्थितमेकस्थं जगत्कृत्स्न प्रविभक्तमनेकधा देवपितृमनुष्यादिभेदैरपश्यद्दृष्टवान्देवदेवस्य हरे शरीरे पाण्डवोऽर्जुनस्तदा ॥ १३ ॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनंजयः ।
प्रणम्य शिरसा देवं कृताञ्जलिरभाषत ॥ १४ ॥

तत इति । ततस्त दृष्ट्वा स विस्मयेनाविष्टो विस्मयाविष्टो हृष्टानि रोमाणि यस्य सोऽय हृष्टरोमा चाभवद्धनजय प्रणम्य प्रकर्षेण नमन कृत्वा प्रह्वीभूत सञ्छिरसा देव विश्वरूपधर कृताञ्जलिर्नमस्कारार्थं सपुटीकृतहस्त' सन्नभाषतोक्तवान् ॥ १४ ॥

कथ यत्त्वया दर्शित विश्वरूप तदह पश्यामीति स्वानुभवमाविष्कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

पश्यामि देवांस्तव देव देहे
सर्वांस्तथा भूतविशेषसंघान् ।
ब्रह्माणमीशं कमलासनस्थ-
मृषींश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥ १५ ॥

पश्याम्युपलभे हे देव तव देहे देवान्सर्वास्तथा भूतविशेषसघान्भूतविशेषाणां स्थावरजङ्गमानां नानासस्थानविशेषाणां सघा भूतविशेषसघास्तान् । किंच ब्रह्माण चतुर्मुखमीशमीशितार प्रजानां कमलासनस्थ पृथिवीपद्ममध्ये मेरुकर्णिकासनस्थमित्यर्थ. । ऋषींश्च वसिष्ठादीन्, सर्वानुरगांश्च वासुकिप्रभृतीन्दिव्यान्दिवि भवान् ॥ १५ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं
पश्यामि त्वा सर्वतोऽनन्तरूपम् ।
नान्तं न मध्यं न पुनस्तवादिं
पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेके बाहव उदराणि वक्त्राणि नेत्राणि च यस्य तव स त्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रस्तमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्र पश्यामि त्वा त्वा सर्वत सर्वत्रानन्तरूपमनन्तानि रूपाण्यस्येत्यनन्तरूपस्तमनन्तरूप नान्तमन्तोऽवसान न मध्य मध्यं नाम द्वयो कोट्योरन्तर न पुनस्तवादि तव देवस्य नान्त पश्यामि न मध्य पश्यामि न पुनरादि पश्यामि हे विश्वेश्वर हे विश्वरूप ॥ १६ ॥

किंच—

किरीटिनं गदिनं चक्रिणं च
तेजोराशिं सर्वतोदीप्तिमन्तम् ।
पश्यामि त्वां दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-
द्दीप्तानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

किरीटिन किरीट नाम शिरोभूषणविशेषस्तद्यस्यास्ति स किरीटी त किरीटिन तथा गदिन गदा यस्य विद्यत इति गदी त गदिन तथा चक्रिणं चक्रमस्यास्तीति चक्री त चक्रिण च तेजोराशि तेज पुञ्ज सर्वतोदीप्तिमन्त सर्वतो दीप्तिर्यस्यास्ति स सर्वतोदीप्तिमांस्त सर्वतोदीप्तिमन्त पश्यामि त्वा दुर्निरीक्ष्य दु'खेन निरीक्ष्यो दुर्निरी

क्षयस्तं दुर्निरीक्ष्य समन्तात्समन्ततः सर्वत्र दीप्तानलार्कद्युतिमनलश्चार्कश्चानलार्कौ दीप्तावनलार्कौ दीप्तानलार्कौ तयोर्दीप्तानलार्कयोर्द्युतिरिव द्युतिस्तेजो यस्य तव स त्व दीप्तानलार्कद्युतिस्त त्वां दीप्तानलार्कद्युतिम् । अप्रमेय न प्रमेयमप्रमेयमशक्यपरिच्छेदमित्यर्थः ॥ १७ ॥

इत एव ते योगशक्तिदर्शनादनुमिनोमि—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे ॥ १८ ॥

त्वमक्षर न क्षरतीति परम ब्रह्म वेदितव्य ज्ञातव्य मुमुक्षुभिस्त्वमस्य विश्वस्य समस्तस्य जगतः पर प्रकृष्ट निधान निधीयतेऽस्मिन्निति निधान पर आश्रय इत्यर्थः । किंच त्वमव्ययो न तव व्ययो विद्यत इत्यव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता शश्वद्भव शाश्वतो नित्यो धर्मस्तस्य गोप्ता शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनश्चिरतनस्त्व पुरुषः परो मतोऽभिप्रेतो मे मम ॥ १८ ॥

किंच—

अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहुं शशिसूर्यनेत्रम् ।
पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥ १९ ॥

अनादिमध्यान्तमादिश्च मध्यं चान्तश्च न विद्यते यस्य सोऽयमनादिमध्यान्तस्त त्वामनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यं न तव वीर्यस्यान्तोऽस्तीत्यनन्तवीर्यस्त त्वामनन्तवीर्यं तथानन्तबाहुमनन्ता बाहवो यस्य तव स त्वमनन्तबाहुस्त त्वामनन्तबाहु शशिसूर्यनेत्र शशिसूर्यौ नेत्रे यस्य तव स त्व शशिसूर्यनेत्रस्तं त्वा शशिसूर्यनेत्र चन्द्रादित्य नयन पश्यामि त्वां दीप्तहुताशवक्त्र दीप्तश्चासौ हुताशश्च स वक्त्रं यस्य तव स त्व दीप्तहुताशवक्त्रस्त त्वा दीप्तहुताशवक्त्रं स्वतेजसा विश्वमिद तपन्त तापयन्तम् ॥ १९ ॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तरं हि व्याप्तं त्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।
दृष्ट्वाद्भुतं रूपमिदं तवोग्रं लोकत्रयं प्रव्यथितं महात्मन् ॥ २० ॥

द्यावापृथिव्योरिदमन्तर ह्यन्तरिक्ष व्याप्त त्वयैकेन विश्वरूपधरेण दिशश्च सर्वा व्याप्ता दृष्ट्वोपलभ्याद्भुत विस्मापकं रूपमिद तवोग्र क्रूर लोकाना त्रय लोकत्रय प्रव्यथित भीत प्रचलितं वा हे महात्मन्नक्षुद्रस्वभाव ॥ २० ॥

अथाधुना पुरा यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुरित्यर्जुनस्य (II 6) सशय आसीत्तन्निर्णयाय पाण्डवजयमैकान्तिक दर्शयामीति प्रवृत्तो भगवास्त पश्यन्नाह, किंच—

अमी हि त्वा सुरसंघा विशन्ति केचिद्भीताः प्राञ्जलयो गृणन्ति ।
स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसंघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥२१॥

अमी हि युध्यमाना योद्धारस्त्वा त्वां सुरसघा येऽत्र भूभारावतारायावतीर्णा

वस्वादिदेवसघा मनुष्यसंस्थानास्त्वां विशन्ति प्रविशन्तो दृश्यन्ते। तत्र केचिद्भीताः प्राञ्जलय सन्तो गृणान्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽप्यशक्ता॰ सन्त॰। युद्धे प्रत्युपस्थित उत्पातादिनिमित्तान्युपलक्ष्य स्वस्त्यस्तु जगत इत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसघा महर्षीणां सिद्धानां च सघा॰ स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभि॰ पुष्कलाभि॰ सपूर्णाभि॰ ॥ २१ ॥

किंचान्यत्—

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।
गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसघा वीक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या रुद्रादयो गणा विश्वेऽश्विनौ च देवौ मरुतश्च, ऊष्मपाश्च पितरो गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसघा गन्धर्वा हाहाहूहूप्रभृतयो यक्षा॰ कुबेरप्रभृतयोऽसुरा विरोचनप्रभृतय॰ सिद्धा॰ कपिलादयस्तेषा सघा गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसघास्ते वीक्षन्ते पश्यन्ति त्वा त्वां विस्मिता विस्मयमापन्ना॰ सन्तस्त एव सर्वे ॥ २२ ॥

यस्मात्—

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरुपादम् ।
बहूदरं बहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा लोकाः प्रव्यथितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

रूपं महदतिप्रमाण ते तव बहुवक्त्रनेत्र बहूनि वक्त्राणि मुखानि नेत्राणि चक्षूंषि च यस्मिस्तद्रूप बहुवक्त्रनेत्र हे महाबाहो बहुबाहूरुपाद बहवो बाहव ऊरव पादाश्च यस्मिन् रूपे तद्बहुबाहूरुपाद किंच बहूदर बहून्युदराणि यस्मिन्निति बहूदर बहुदंष्ट्राकराल बह्वीभिर्दंष्ट्राभि॰ कराल विकृत तद्बहुदंष्ट्राकराल दृष्ट्वा रूपमीदृश लोका लौकिका॰ प्राणिन प्रव्यथिता प्रचलिता भयेन तथाहमपि ॥ २३ ॥

तत्रेद कारणम्—

नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।
दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णो॥२४॥

नभ स्पृश द्युस्पर्शमित्यर्थ॰, दीप्त प्रज्वलितमनेकवर्णमनेके वर्णा भयंकरा नानासस्थाना यस्मिंस्त्वयि त त्वामनेकवर्ण व्यात्तानन व्यात्तानि विवृतान्याननानि मुखानि यस्मिंस्त्वयि त त्वा व्यात्तानन दीप्तविशालनेत्र दीप्तानि प्रज्वलितानि विशालानि विस्तीर्णानि नेत्राणि यस्मिंस्त्वयि त त्वां दीप्तविशालनेत्र दृष्ट्वा हि त्वा प्रव्यथितान्तरात्मा प्रव्यथित॰ प्रभीतोऽन्तरात्मा मनो यस्य मम सोऽह प्रव्यथितान्तरात्मा सन्धृतिं धैर्यं न विन्दामि न लभे शमं चोपशम मनस्तुष्टिं हे विष्णो ॥२४॥

कस्मात्—

दंष्ट्राकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वैव कालानलसंनिभानि ।
दिशो न जाने न लभे च शर्म प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

दंष्ट्राकरालानि दंष्ट्राभिः करालानि विकृतानि ते तव मुखानि दृष्ट्वैवोपलभ्य कालानलसंनिभानि प्रलयकाले लोकानां दाहकोऽग्निः कालानलस्तत्संनिभानि कालानलसदृशानि मुखानि दृष्ट्वेत्येतादृशि पूर्वापरविवेकेन न जाने दिङ्मूढो जातोऽस्म्यतो न लभे च नोपलभे च शर्म सुखमतः प्रसीद प्रसन्नो भव हे देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

येभ्यो मम पराजयाशङ्कासीत्सा चापगता यतः—

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसंघैः ।
भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीयैरपि योधमुख्यैः ॥ २६ ॥

अमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्रा दुर्योधनप्रभृतयस्त्वरमाणा विशन्तीति व्यवहितेन संबन्धः । सर्वे सहैव सहिता अवनिपालसंघैरवनिं पृथ्वीं पालयन्तीत्यवनिपालास्तेषां संघैः । किंच भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रः कर्णस्तथासौ सहास्मदीयैरपि धृष्टद्युम्नप्रभृतिभिर्योधमुख्यैर्योधानां मुख्यैः प्रधानैः सह ॥ २६ ॥

किंच—

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।
केचिद्विलग्ना दशनान्तरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥ २७ ॥

वक्त्राणि मुखानि ते तव त्वरमाणास्त्वरायुक्ताः सन्तो विशन्ति । किंविशिष्टानि मुखानि दंष्ट्राकरालानि भयानकानि भयंकराणि । किंच केचिन्मुखानि प्रविष्टानां मध्ये विलग्ना दशनान्तरेषु दन्तान्तरेषु मांसमिव भक्षितं संदृश्यन्ते उपलभ्यन्ते चूर्णितैश्चूर्णीकृतैरुत्तमाङ्गैः शिरोभिः ॥ २७ ॥

कथं प्रविशन्ति मुखानीत्याह—

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।
तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥ २८ ॥

यथा नदीनां स्रवन्तीनां बहवोऽनेकेऽम्बूनां वेगा अम्बुवेगास्त्वराविशेषाः समुद्रमेवाभिमुखाः प्रतिमुखाः द्रवन्ति प्रविशन्ति तथा तद्वत्तवामी भीष्मादयो नरलोकवीरा मनुष्यलोकशूरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति प्रकाशमानानि ॥ २८ ॥

ते किमर्थं प्रविशन्ति कथं चेत्याह—

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतङ्गा विशन्ति नाशाय समृद्धवेगाः ।
तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥ २९ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनमग्निं पतङ्गाः पक्षिणो विशन्ति नाशाय विनाशाय समृद्धवेगाः समृद्ध उद्भूतो वेगो गतिर्येषां ते समृद्धवेगास्तथैव नाशाय विशन्ति लोकाः प्राणिनस्तवापि वक्त्राणि समृद्धवेगाः ॥ २९ ॥

त्वं पुनः—

लेलिह्यसे ग्रसमानः समन्ताल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।
तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥ ३० ॥

लेलिह्यस आस्वादयसि ग्रसमानोऽन्तः प्रवेशयन्समन्तात् समन्ततो लोकान्समग्रान्समस्तान्वदनैर्वक्त्रैर्ज्वलद्भिर्दीप्यमानैस्तेजोभिरापूर्य सव्याप्य जगत्समग्रं सहाग्रेण समस्तमित्येतत् । किंच भासो दीप्तयस्तवोग्राः क्रूराः प्रतपन्ति प्रताप कुर्वन्ति हे व्यापनशील विष्णो ॥ ३० ॥

यत एवमुग्रस्वभावोऽतः—

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।
विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

आख्याहि कथय मे मह्यं को भवानुग्ररूपः क्रूराकारः । नमोऽस्तु ते तुभ्यं हे देववर देवाना प्रधान प्रसीद प्रसाद कुरु । विज्ञातु विशेषेण ज्ञातुमिच्छामि भवन्तमाद्यमादौ भवमाद्यम् । न हि यस्मात्प्रजानामि तव त्वदीयां प्रवृत्तिं चेष्टाम् ॥ ३१ ॥

श्री भगवानुवाच—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।
ऋतेऽपि त्वां न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

कालोऽस्मीति । कालोऽस्मि लोकक्षयकृल्लोकानां क्षयं करोतीति लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो वृद्धिं गतो यदर्थं प्रवृद्धस्तच्छृणु लोकान्समाहर्तुं संहर्तुमिहास्मिन्काले प्रवृत्तः । ऋतेऽपि विनाऽपि त्वां त्वां न भविष्यन्ति भीष्मद्रोणकर्णप्रभृतयः सर्वे येभ्यस्तवाऽऽशङ्का येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेष्वनीकमनीकं प्रति प्रत्यनीकेषु प्रतिपक्षभूतेष्वनीकेषु योधा योद्धारः ॥ ३२ ॥

यस्मादेवम्—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धम् ।
मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥ ३३ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ भीष्मद्रोणप्रभृतयोऽतिरथा अजेया देवैरप्यर्जुनेन जिता इति यशो लभस्व केवलं पुण्यैर्हि तत्प्राप्यते । जित्वा शत्रून्दुर्योधनप्रभृतीन्भुङ्क्ष्व राज्यं समृद्धमसपत्नमकण्टकम् । मयैवैते निहता निश्चयेन हताः प्राणैर्वियोजिताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव त्वं हे सव्यसाचिन्सव्येन वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात्सव्यसाचीत्युच्यतेऽर्जुनः ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाऽन्यानपि योधवीरान् ।
मया हतांस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ३४ ॥

द्रोणं चेति । द्रोणं च येषु येषु योधेष्वर्जुनस्याशङ्का तांस्तान्व्यपदिशति भगवान्मया हतानिति । तत्र द्रोणभीष्मयोस्तावत्प्रसिद्धमाशङ्काकारणं द्रोणो धनुर्वेदाचार्यो दिव्यास्त्र-

सपत्न आत्मनश्च विशेषतो गुरुर्गरिष्ठो भीष्म स्वच्छन्दमृत्युर्दिव्यास्त्रसपन्नश्च परशुरामेण द्वन्द्वयुद्धमगमन्न च पराजितः। तथा जयद्रथो यस्य पिता तपश्चरति मम पुत्रस्य शिरो भूमौ निपातयिष्यति यस्तस्यापि शिर पतिष्यतीति। कर्णोऽपि वासवदत्तया शक्त्या त्वमोघया सपन्न. सूर्यपुत्र कानीनो यतोऽतस्तन्नाम्नैव निर्देश। मया हतास्त्व जहि निमित्तमात्रेण मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भय मा कार्षीर्युध्यस्व जेतासि दुर्योधनप्रभृतीन्रणे युद्धे सपत्नाञ्शत्रून्॥ ३४॥

संजय उवाच—

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिर्वेपमानः किरीटी।
नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्णं सगद्गदं भीतभीतः प्रणम्य॥ ३५॥

एतच्छ्रुत्वेति। एतच्छ्रुत्वा वचन केशवस्य पूर्वोक्त कृताञ्जलि सन्वेपमान कम्पमान' किरीटी नमस्कृत्वा भूयः पुनरेवाहोक्तवान्कृष्ण सगद्गद भयाविष्टस्य दु खाभिघाना-त्स्नेहाविष्टस्य च हर्षोद्भवाढश्रुपूर्णनेत्रत्वे सति श्लेष्मणा कण्ठावरोधस्ततश्च वाचोऽपाटव मन्दशब्दत्व यत्स गद्गदस्तेन सह वर्तत इति सगद्गद वचनमाहेति वचनक्रियाविशे षणमेतत्, भीतभीत पुन पुनर्भयाविष्टचेता सन्प्रणम्य प्रह्वीभूत्वाहेति व्यवहि-तेन सबन्ध। अत्रावसरे सजयवचन साभिप्रायम्। कथ द्रोणादिष्वर्जुनेन निहतेष्व-जेयेषु चतुर्षु निराश्रयो दुर्योधनो निहत एवेति मत्वा धृतराष्ट्रो जय प्रति निराश' सन्सधि करिष्यति तत शान्तिरुभयेषा भविष्यतीति। तदपि नाश्रौषीद्धृतराष्ट्रो भवितव्यवशात्॥ ३५॥

अर्जुन उवाच—

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च।
रक्षांसि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसंघाः॥ ३६॥

स्थान इति। स्थाने युक्त किमेतत्, तव प्रकीर्त्या त्वन्माहात्म्यकीर्तनेन श्रुतेन हे हृषीकेश यज्जगत्प्रहृष्यति प्रहर्षमुपैति तत्स्थाने युक्तमित्यर्थ। अथवा विषयविशे-षण स्थान इति, युक्तो हर्षादिविषयो भगवान्। यत ईश्वर' सर्वात्मा सर्वभूतसुहृ-च्चेति। तथाऽनुरज्यतेऽनुराग चोपैति तच्च विषय इति व्याख्येयम्। किञ्च रक्षांसि भीतानि भयाविष्टानि दिशो द्रवन्ति गच्छन्ति तच्च स्थाने विषये। सर्वे नमस्यन्ति नमस्कुर्वन्ति च सिद्धसघा' सिद्धाना समुदाया कपिलादीना तच्च स्थाने॥ ३६॥

भगवतो हर्षादिविषयत्वे हेतु दर्शयति—

कस्माच्च ते न नमेरन्महात्मन्गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे।
अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षरं सदसत्तत्परं यत्॥ ३७॥

कस्माच्च हेतोस्ते तुभ्यं न नमेरन्न नमस्कुर्युर्हे महात्मन्गरीयसे गुरुतराय यतो ब्रह्मणो हिरण्यगर्भस्याप्यादिकर्ता कारणमतस्तस्मादादिकर्त्रे कथमेते न नमस्कुर्युरतो हर्षादीना नमस्कारस्य च स्थान त्वमर्हो विषय इत्यर्थ । हेऽनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षर तत्परं यद्वेदान्तेषु श्रूयते किं तत्सदसदिति। सद्विद्यमानमसच्च यत्र नास्तीति बुद्धिस्ते उपधानभूते सदसती यस्याक्षरस्य यद्द्वारेण सदसतीत्युपचर्यते। परमार्थतस्तु सदसतो पर तद्यदक्षर वेदविदो वदन्ति तत्त्वमेव नान्यदित्यभिप्राय ॥ ३७ ॥

पुनरपि स्तौति—

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।
वेत्तासि वेद्यं च परं च धाम त्वया ततं विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

त्वमादिदेवो जगत स्रष्टृत्वात्, पुरुष पुरि शयनात्, पुराणश्चिरतनस्त्वमेवास्य विश्वस्य पर प्रकृष्ट निधान निधीयतेऽस्मिञ्जगत्सर्वं महाप्रलयादाविति। किंच वेत्ताऽसि वेदितासि सर्वस्यैव वेद्यजातस्य । यच्च वेद्य वेदनार्हं तच्चासि। पर च धाम परम पद वैष्णवम्। त्वया तत व्याप्त विश्व समस्तमनन्तरूपान्तो न विद्यते तव रूपाणाम् ॥३८॥

किंच—

वायुर्यमोऽग्निर्वरुणः शशाङ्कः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।
नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्व. पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

वायुस्त्व यमश्चाग्निर्वरुणोऽपा पति शशाङ्कश्चन्द्रमा प्रजापतिस्त्व कश्यपादि प्रपितामहश्च पितामहस्यापि पिता प्रपितामहो ब्रह्मणोऽपि पितेत्यर्थ । नमो नमस्ते तुभ्यमस्तु सहस्रकृत्व पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते। बहुशो नमस्कारक्रियाभ्यासावृत्तिगणन कृत्वसुचोच्यते। पुनश्च भूयोऽपीति श्रद्धाभक्त्यतिशयादपरितोषमात्मनो दर्शयति ॥ ३९ ॥

तथा—

नमः पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।
अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्वः ॥ ४० ॥

नम पुरस्तात्पूर्वस्या दिशि तुभ्यमथ पृष्ठतस्ते पृष्ठतोऽपि च ते । नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्वासु दिक्षु सर्वत्र स्थिताय हे सर्वानन्तवीर्यामितविक्रमोऽनन्त वीर्यमस्यामितो विक्रमोऽस्य वीर्यं सामर्थ्य विक्रम पराक्रम । वीर्यवानपि कश्चिच्छस्त्रादिविषये न पराक्रमते मन्दपराक्रमो वा । त्व त्वनन्तवीर्योऽमितविक्रमश्चेत्यनन्तवीर्यामितविक्रम सर्वं समस्त जगत्समाप्नोषि सम्यगेकेनात्मना व्याप्नोषि यतस्तस्मादसि भवसि सर्वस्त्वया विनाभूत न किंचिदस्तीत्यर्थ ॥ ४० ॥

यतोऽहं त्वन्माहात्म्यापरिज्ञानादपराध्यत —

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।
अजानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥ ४१ ॥

सखा समानवया इति मत्वा ज्ञात्वा विपरीतबुद्ध्या प्रसभमभिभूय प्रसह्य यदुक्त हे कृष्ण हे यादव हे सखेति चाजानताज्ञानिना मूढेन । किमजानतेत्याह महिमान माहात्म्य तवेदमीश्वरस्य विश्वरूपम् । तवेद महिमानमजानतेति वैयधिकरण्येन सबन्ध । तवेममिति **पाठो** यद्यस्ति तदा सामानाधिकरण्यमेव । मया प्रमादाद्विक्षिप्तचित्ततया प्रणयेन वापि प्रणयो नाम स्नेहनिमित्तो विश्रम्भस्तेनापि कारणेन यदुक्तवानस्मि ॥४१॥

यच्चावहासार्थमसत्कृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।
एकोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

यच्चेति । यच्चावहासार्थं परिहासप्रयोजनायासत्कृत परिभूतोऽसि भवासि, क्व विहार-शय्यासनभोजनेषु विहरणं विहार पादव्यायाम शयन शय्यासनमास्थायिका भोजनमदनमित्येतेषु विहारशय्यासनभोजनेष्वेक परोक्ष सन्नसत्कृतोऽसि परिभूतोऽस्य-थवापि हेऽच्युत तत्समक्ष तच्छब्द क्रियाविशेषणार्थं प्रत्यक्ष वासत्कृतोऽसि तत्सर्व-मपराधजात क्षामये क्षमा कारये त्वामहमप्रमेय प्रमाणातीतम् ॥ ४२ ॥

यतस्त्वम्—

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
न त्वत्समोऽस्त्यभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाव ॥ ४३ ॥

पितासि जनयितासि लोकस्य प्राणिजातस्य चराचरस्य स्थावरजङ्गमस्य न केवल त्वमस्य जगत पिता पूज्यश्च पूजार्हो यतो गुरुर्गरीयान्गुरुतर । कस्माद्गुरुतर-स्त्वमित्याह न त्वत्समस्त्वत्तुल्योऽन्योऽस्ति । न हीश्वरद्वय सभवत्यनेकेश्वरत्वे व्यवहारानुपपत्ते । त्वत्सम एव तावदन्यो न संभवति कुत एवान्योऽभ्यधिक स्यात् लोकत्रयेऽपि सर्वस्मिन्नप्रतिमप्रभाव प्रतिमीयते यया सा प्रतिमा न विद्यते प्रतिमा यस्य तव प्रभावस्य स त्वमप्रतिमप्रभावो हेऽप्रतिमप्रभाव निरतिशयप्रभावेत्यर्थ ॥४३॥

यत एवम्—

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय कायं प्रसादये त्वामहमीशमीड्यम् ।
पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

तस्मात्प्रणम्य नमस्कृत्य प्रणिधाय प्रकर्षेण नीचैर्धृत्वा काय शरीर प्रसादये प्रसाद कारये त्वामहमीशमीशितारमीड्य स्तुत्य त्व पुन पुत्रस्यापराध पिता यथा क्षमते सर्वं सखेव च सख्युरपराधं यथा वा प्रिय प्रियाया अपराध क्षमत एवमर्हसि हे देव सोढु प्रसहितु क्षन्तुमित्यर्थ ॥ ४४ ॥

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रव्यथितं मनो मे ।
तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेश जगन्निवास ॥ ४५ ॥

अदृष्टपूर्वमिति । अदृष्टपूर्वं न कदाचिदपि दृष्टपूर्वमिदं विश्वरूप तव मयान्यैर्वा तदहं दृष्ट्वा हृषितोऽस्मि भयेन च प्रव्यथितं मनो मेऽतस्तदेव मे मम दर्शय हे देव रूपं यन्मत्सख प्रसीद देवेश जगन्निवास जगतो निवासो जगन्निवासो हे जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तमिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।
तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

किरीटिनामिति । किरीटिनं किरीटवन्तं तथा गदिनं गदावन्तं चक्रहस्तमिच्छामि त्वा प्रार्थये त्वा द्रष्टुमहं तथैव पूर्ववदित्यर्थः । यत एव तस्मात्तेनैव रूपेण वसुदेव-पुत्ररूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो वार्तमानिकेन विश्वरूपेण भव विश्वमूर्ते उपसंहृत्य विश्वरूपं तेनैव रूपेण वसुदेवपुत्ररूपेण भवेत्यर्थः ॥ ४६ ॥

अर्जुनं भीतमुपलभ्योपसंहृत्य विश्वरूपं प्रियवचनेनाश्वासयन्—

श्रीभगवानुवाच—

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।
तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

मया प्रसन्नेन प्रसादो नाम त्वय्यनुग्रहबुद्धिस्तद्वता प्रसन्नेन मया तव हेऽर्जुनेदं परं रूपं विश्वरूपं दर्शितमात्मयोगादात्मन ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यात्तेजोमयं तेजःप्रायं विश्वं समस्तमनन्तमन्तरहितमादौ भवमाद्यं यद्रूपं मे मम त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन केनाचिन्न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

आत्मनो मम रूपदर्शनेन कृतार्थ एव त्वं संवृत्त इति तत्स्तौति—

न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रैः ।
एवंरूपः शक्य अहं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

न वेदयज्ञाध्ययनैश्चतुर्णामपि वेदानामध्ययनैर्यथावद्यज्ञाध्ययनैश्च वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात्पृथग्यज्ञाध्ययनग्रहणं यज्ञविज्ञानोपलक्षणार्थम्, तथा न दानैस्तुलापुरुषादिभिर्न च क्रियाभिरग्निहोत्रादिभिः श्रौतादिभिर्नापि तपोभिरुग्रै-श्चान्द्रायणादिभिरुग्रैर्घोरैरेवंरूपो यथा दर्शितं विश्वरूपं यस्य सोऽहमेवंरूपः शक्यो न शक्योऽहं नृलोके मनुष्यलोके द्रष्टुं त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृङ्ममेदम् ।
व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

मा ते व्यथेति । मा ते व्यथा मा भूत्ते भयं मा च विमूढभावो विमूढचित्तता दृष्ट्वोपलभ्य रूपं घोरमीदृग्यथादर्शितं ममेदं व्यपेतभीर्विगतभयः प्रीतमनाश्च सन्पुन-र्भूयस्त्वं तदेव चतुर्भुजं शङ्खचक्रगदाधरं तवेष्टं रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

संजय उवाच—

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूयः ।
आश्वासयामास च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्महात्मा ॥ ५० ॥

इत्यर्जुनमिति । इत्येवमर्जुन वासुदेवस्तथाभूत वचनमुक्त्वा स्वक वसुदेवगृहे जातं रूप दर्शयामास दर्शितवान् । भूयः पुनराश्वासयामास चाश्वासितवांश्च भीतमेन भूत्वा पुन सौम्यवपु' प्रसन्नदेहो महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ।
इदानीमस्मि संवृत्तः सचेता. प्रकृतिं गतः ॥ ५१ ॥

दृष्ट्वेदमिति । दृष्ट्वेद मानुष रूप मत्सख प्रसन्न तव सौम्य जनार्दनेदानीमधुनास्मि सवृत्त. सजात कि सचेता प्रसन्नचित्त' प्रकृतिं स्वभाव गतश्चास्मि ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच—

सुदुर्दर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।
देवा अप्यस्य रूपस्य नित्य दर्शनकाङ्क्षिणः ॥ ५२ ॥

सुदुदर्शमिति । सुदुर्दर्श सुष्ठु दु खेन दर्शनमस्येति सुदुर्दर्शमिद रूप दृष्टवानसि यन्मम देवा अप्यस्य मम रूपस्य नित्य सर्वदा दर्शनकाङ्क्षिणो दर्शनेप्सवोऽपि न त्वमिव दृष्टवन्तो न द्रक्ष्यन्ति चेत्यभिप्राय ॥ ५२ ॥

कस्मात्—

नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।
शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

नाहं वेदैर्ऋग्यजु सामाथर्ववेदैश्चतुर्भिरपि न तपसोग्रेण चान्द्रायणादिना न दानेन गोभूहिरण्यादिना न चेज्यया यज्ञेन पूजया वा शक्य एवविधो यथादर्शितप्रकारो द्रष्टु दृष्टवानसि मा यथा त्वम् ॥ ५३ ॥

कथं पुन शक्य इत्युच्यते—

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥

भक्त्या तु किंविशिष्टयेत्याह—अनन्ययापृथग्भूतया भगवतोऽन्यत्र पृथङ्न कदाचिदपि या भवति सा त्वनन्या भक्ति. सर्वैरपि करणैर्वासुदेवादन्यन्नोपलभ्यते यया सानन्या भक्तिस्तया भक्त्या शक्योऽहमेवविधो विश्वरूपप्रकारो हेऽर्जुन ज्ञातु शास्त्रतो

न केवलं ज्ञातुं शास्त्रतो द्रष्टुं च साक्षात्कर्तुं तत्त्वेन तत्त्वतः प्रवेष्टुं च मोक्षं च गन्तुं परंतप ॥ ५४ ॥

अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो निःश्रेयसार्थोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चित्योच्यते-

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विश्वरूपदर्शनयोगो नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

मत्कर्मकृन्मदर्थं कर्म मत्कर्म तत्करोतीति मत्कर्मकृन्मत्परमः करोति भृत्यः स्वामिकर्म न त्वात्मनः परमा प्रेत्य गन्तव्या गतिरिति स्वामिनं प्रतिपद्यते, अयं तु मत्कर्मकृन्मामेव परमां गतिं प्रतिपद्यत इति मत्परमोऽहं परमः परा गतिर्यस्य सोऽयं मत्परमस्तथा मद्भक्तो मामेव सर्वप्रकारैः सर्वात्मना सर्वोत्साहेन च भजत इति मद्भक्तः सङ्गवर्जितो धनपुत्रमित्रकलत्रबन्धुवर्गेषु सङ्गवर्जितः सङ्गः प्रीतिः स्नेहस्तद्वर्जितो निर्वैरो निर्गतवैरः सर्वभूतेषु शत्रुभावरहित आत्मनोऽत्यन्तापकारप्रवृत्तेष्वपि य ईदृशो मद्भक्तः स मामेत्यहमेव तस्य परा गतिर्नान्या गतिः काचिद्भवत्ययं तवोपदेश इष्टो मयोपदिष्टो हे पाण्डवेति ॥ ५५ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विश्वरूपदर्शनयोगो नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥



द्वादशोऽध्यायः ।

द्वितीयप्रभृतिष्वध्यायेषु विभूत्यन्तेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनो ब्रह्मणोऽक्षरस्य विध्वस्तसर्वविशेषणस्योपासनमुक्त सर्वयोगैश्वर्यसर्वज्ञानशक्तिमत्सत्त्वोपाधेरीश्वरस्य तव चोपासन तत्र तत्रोक्त **विश्वरूपाध्याये** त्वैश्वरमाद्य समस्तजगदात्मरूप विश्वरूप त्वदीय दर्शितमुपासनार्थमेव त्वया तच्च दर्शयित्वोक्तवानसि मत्कर्मकृदित्याद्यतोऽहमनयोरुभयो· पक्षयोर्विशिष्टतरबुभुत्सया त्वां पृच्छामीति–

अर्जुन उवाच—

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्वां पर्युपासते ।
ये चाप्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमाः ॥ १ ॥

एवमित्यतीतानन्तरश्लोकेनोक्तमर्थं परामृशति मत्कर्मकृदित्यादिना । एव मततयुक्ता नैरन्तर्येण भगवत्कर्मादौ यथोक्तेऽर्थे समाहिता· सन्त प्रवृत्ता इत्यर्थ· । ये भक्ता अनन्यशरणा सन्तस्त्वा यथादर्शित विश्वरूपं पर्युपासते ध्यायन्ति ये चान्येऽपि त्यक्तसर्वैषणा सन्यस्तसर्वकर्माणो यथाविशेषित ब्रह्माक्षर निरस्तसर्वोपाधित्वादव्यक्तम-करणगोचर यद्धि लोके करणगोचर तद्व्यक्तमुच्यतेऽञ्जेर्धात्तोस्तत्कर्मकत्वादिद त्वक्षर तद्विपरीत शिष्टैश्चोच्यमानैर्विशेषणैर्विशिष्ट तद्ये चापि पर्युपासते तेषामुभयेषां मध्ये के योगवित्तमा केऽतिशयेन योगविद इत्यर्थ ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

ये त्वक्षरोपासका सम्यग्दर्शिनो निवृत्तैषणास्ते तावत्तिष्ठन्तु तान्प्रति यद्वक्तव्य तदुपरिष्टाद्वक्ष्याम· । ये त्वितरे—

मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।
श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

मयि विश्वरूपे परमेश्वर आवेश्य समाधाय मनो ये भक्ता सन्तो मा सर्वयोगेश्वराणामधीश्वर सर्वज्ञ विमुक्तरागादिक्लेशतिमिरदृष्टि नित्ययुक्ता अतीतानन्तराध्यायान्तोक्तश्लोकार्थन्यायेन सततयुक्ता सन्त उपासते श्रद्धया परया प्रकृष्टयोपेतास्ते मे मम मता अभिप्रेता युक्ततमा इति । नैरन्तर्येण हि ते मच्चित्तसनयाऽहोरात्रमतिवाहय-न्त्यतो युक्त तान्प्रति युक्ततमा इति वक्तुम् ॥ २ ॥

किमितरे युक्ततमा न भवन्ति, न, किंतु तान्प्रति यद्वक्तव्य तच्छृणु—

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।
सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

ये त्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तत्वादशब्दगोचरमिति न निर्देष्टुं शक्यतेऽतोऽनिर्देश्यमव्यक्त न केनापि प्रमाणेन व्यज्यत इत्यव्यक्त पर्युपासते परि समन्तादुपासते । उपासन नाम यथाशास्त्रमुपास्यस्यार्थस्य विषयीकरणेन सामीप्यमुपगम्य तैलधारावत्समानप्रत्ययप्रवाहेण दीर्घकाल यदासन तदुपासनमाचक्षते । अक्षरस्य विशेषणमाह सर्वत्रग व्योमवद्व्याप्यचिन्त्य चाव्यक्तत्वादचिन्त्यम् । यद्धि करणगोचर तन्मनसापि चिन्त्य तद्विपरीतत्वादचिन्त्यमक्षर कूटस्थ दृश्यमानगुणमन्तर्दोष वस्तु कूट कूटरूप कूटसाक्ष्यमित्यादौ कूटशब्द प्रसिद्धो लोके । **तथा चाविद्याद्यनेकसंसारबीजमन्तर्दोषवन्माव्याकृतादिशब्दवाच्यतया** ' माया तु प्रकृतिं विद्यान्मायिन तु महेश्वरम् ' (Sve Upa IV. 10) ' मम माया दुरत्यया ' (VII 14) इत्यादौ प्रसिद्ध यत्तत्कूट तस्मिन्कूटे स्थित कूटस्थ तदध्यक्षतयाऽथवा राशिरिव स्थित कूटस्थमत एवाचल यस्मादचल तस्माद्ध्रुव नित्यमित्यर्थ ॥ ३ ॥

संनियम्येन्द्रियग्राम सर्वत्र समबुद्धयः ।
ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

संनियम्येति । संनियम्य सम्यङ्नियम्य सहृत्येन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदाय सर्वत्र सर्वस्मिन्काले समबुद्धय समा तुल्या बुद्धिर्येषामिष्टानिष्टप्राप्तौ ते समबुद्धयस्ते य एवंविधास्ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रता । **न तु तेषां वक्तव्यं किंचिन्मां ते प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी त्वात्मैव मे मतमिति (VII. 18) ह्युक्तम् । न हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्वमयुक्ततमत्वं वा वाच्यम्** ॥ ४ ॥

किंतु—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।
अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥

क्लेशोऽधिकतरो यद्यपि मत्कर्मादिपराणा क्लेशोऽधिक एव क्लेशोऽधिकतरस्त्वक्षरात्मना परमार्थदर्शिना देहाभिमानपरित्यागनिमित्तोऽव्यक्तासक्तचेतसामव्यक्त आसक्त चेतो येषा तेऽव्यक्तासक्तचेतसस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् । अव्यक्ता हि यस्माद्या गतिरक्षरात्मिका दुःख सा देहवद्भिर्देहाभिमानवद्भिरवाप्यतेऽत क्लेशोऽधिकतर ॥ ५ ॥

अक्षरोपासकाना यद्वर्तन **तदुपरिष्टाद्वक्ष्याम** ।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥

ये त्विति । ये तु सर्वाणि कर्माणि सर्वेश्वरे सन्यस्य मत्परा अह परो येषा ते

मत्परा सन्तोऽनन्येनैवाविद्यमानमन्यदालम्बन विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा यस्य सोऽनन्यस्तेनानन्येनैव केन योगेन समाधिना मां ध्यायन्तश्चिन्तयन्त उपासते ॥ ६ ॥

तेषां किम्—

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।
भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

तेषा मदुपासनैकपराणामहमीश्वर समुद्धर्ता । कुत इत्याह मृत्युससारसागरात्, मृत्युयुक्त ससारो मृत्युनसार स एव सागर इव सागरो दुरुत्तरत्वात्तस्मान्मृत्युससारसागरादह तेषा समुद्धर्ता भवामि न चिरात्कि तर्हि क्षिप्रमेव हे पार्थ मय्यावेशितचेतसा मयि विश्वरूप आवेशित समाहित चेतो येषा ते मय्यावेशितचेतसस्तेषाम् ॥ ७ ॥

यत एव तस्मात्—

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।
निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशय ॥ ८ ॥

मय्येव विश्वरूप ईश्वरे मन सकल्पविकल्पात्मकमाधत्स्व स्थापय मय्येवाध्यवसाय कुर्वतीं बुद्धिमाधत्स्व निवेशय । ततस्ते किं स्यादिति शृणु निवासिष्यासि निवत्स्यासि निश्चयेन मदात्मना मयि निवास करिष्यस्येवात शरीरपातादूर्ध्वं न सशयः सशयोऽत्र न कर्तव्य॰ ॥ ८ ॥

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।
अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अथेति । अथैव यथावोचाम तथा मयि चित्त समाधातुं स्थापयितु स्थिरमचल न शक्नोषि चेत्तत॰ पश्चादभ्यासयोगेन चित्तस्यैकास्मिन्नालम्बने सर्वत समाहृत्य पुन॰ पुन स्थापनमभ्यासस्तत्पूर्वको योग॰ समाधानलक्षणस्तेनाभ्यासयोगेन मा विश्वरूपमिच्छ प्रार्थयस्वाप्तु प्राप्तु हे धनजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अभ्यासेऽपीति । अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽस्यशक्तोऽसि तर्हि मत्कर्मपरमो भव मदर्थं कर्म मत्कर्म तत्परमो मत्कर्मप्रधान इत्यर्थ । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि केवल कुर्वन् सिद्धि **सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेणा**वाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाश्रितः ।
सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यतात्मवान् ॥ ११ ॥

अथैतदिति । अथ पुनरेतदपि यदुक्त मत्कर्मपरमत्व तत्कर्तुमशक्तोऽसि मद्योगमाश्रितो मयि क्रियमाणानि कर्माणि सन्यस्य यत्करण तेषामनुष्ठान स मद्योगस्तमाश्रित सन्सर्वकर्मफलत्याग सर्वेषा कर्मणा फलसन्यास सर्वकर्मफलत्याग ततोऽनन्तर कुरु यतात्मवान्सयतचित्त सन्नित्यर्थ ॥ ११ ॥

इदानी सर्वकर्मफलत्याग स्तौति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।
ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

श्रेयो हि प्रशस्यतर ज्ञान कस्मादविवेकपूर्वकादभ्यासात्तस्मादपि ज्ञानाज्ज्ञानपूर्वक ध्यान विशिष्यते । ज्ञानवतो ध्यानादपि कर्मफलत्यागो विशिष्यत इत्यनुषज्यते । एव कर्मफलत्यागात्पूर्वविशेषणवत शान्तिरुपशम सहेतुकस्य ससारस्यानन्तरमेव स्यान्न तु कालान्तरमपेक्षते ॥

अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयःसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेवातश्च श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासादित्युत्तरोत्तरविशिष्टत्वोपदेशेन सर्वकर्मफलत्यागः स्तूयते संपन्नसाधनानुष्ठानाशक्तावनुष्ठेयत्वेन श्रुतत्वात् । केन साधर्म्येण स्तुतित्वम् " यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते " (Katha Upa VI. 14) इति सर्वकामप्रहाणादमृतत्वमुक्त तत्प्रसिद्धम् । कामाश्च सर्वे श्रौतस्मार्तसर्वकर्मणां फलानि । तत्त्यागे च **विदुषो** ***ज्ञाननिष्ठस्यानन्तरैव** शान्तिरिति **सर्वकामत्यागसामान्यमज्ञकर्मफलत्यागस्यास्तीति तत्सामान्यात्सर्वकर्मफलत्यागस्तुतीतिरियं प्ररोचनार्था । यथाऽगस्त्येन ब्राह्मणेन समुद्रः पीत इतीदानीतना अपि ब्राह्मणा ब्राह्मणत्वसामान्यात्स्तूयन्ते एव कर्मफलत्यागात्कर्मयोगस्य श्रेय साधनत्वमभिहितम् ॥ १२ ॥**

अत्र चात्मेश्वरभेदमाश्रित्य विश्वरूप ईश्वरे चेत समाधानलक्षणो योग उक्त ईश्वरार्थ कर्मानुष्ठानादि च । **' अथैतदप्यशक्तोऽसि ' इत्यज्ञानकार्यसूचनान्नाभेददर्शिनोऽक्षरोपासकस्य कर्मयोग उपपद्यत इति दर्शयति ।** तथा कर्मयोगिनोऽक्षरोपासनानुपपत्ति दर्शयति भगवान् ' ते प्राप्नुवन्ति मामेव ' इति (XII. 7) । अक्षरोपासकाना कैवल्यप्राप्तौ **स्वातन्त्र्यमुक्त्वेतरेषा पारतन्त्र्यमीश्वराधीनतां** दर्शितवास्तेषामह समुद्धर्तेति (XII 7) । यदि हीश्वरस्यात्मभूतास्ते मता अभेददर्शित्वादक्षररूपा एव त इति समुद्धरणकर्मवचन तान्प्रत्यपेशल स्यात् । यस्माच्चार्जुनस्यात्यन्तमेव हितैषी भगवास्तस्य **सम्यग्दर्शनानन्वितं कर्मयोगं भेददृष्टिमन्तमेवोपदिशति । न चात्मानमीश्वर प्रमाणतो बुद्ध्वा कस्यचिद्गुणभावं जिगमिषति कश्चिद्विरोधात् ।** तस्माद**क्षरोपासकानां** सम्यग्दर्शन-

* POA and VVP read ध्याननिष्ठस्य.

निष्ठाना सन्यासिना त्यक्तसर्वैषणानाम् ' अद्वेष्टा सर्वभूतानाम् ' इत्यादिधर्मपूगं साक्षादमृतत्वकारण वक्ष्यामीति प्रवर्तते—

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।
निर्ममो निरहंकार. समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूताना न द्वेष्टात्मनो दु खहेतुमपि न कंचिद्द्वेष्टि सर्वाणि भूतान्यात्मत्वेन हि पश्यति । मैत्रो मित्रभाव मैत्री मित्रतया वर्तत इति **मैत्रः** । करुण एव च करुणा कृपा दु खितेषु दया तद्वान्करुण सर्वभूताभयप्रद **संन्यासीत्यर्थः** । निर्ममो ममप्रत्ययवर्जितो निरहकारो निर्गताहप्रत्यय । समदु खसुख समे दु खसुखे द्वेषरागयोरप्रवर्तके यस्य स समदु खसुख क्षमी क्षमावानाक्रुष्टोऽभिहतो वाविक्रिय एवास्ते ॥ १३ ॥

संतुष्ट सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।
मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्त' स मे प्रिय. ॥ १४ ॥

संतुष्ट इति । सतुष्ट सतत नित्य देहस्थितिकारणस्य लाभेऽलाभे चोत्पन्नालं प्रत्ययस्तथा गुणवल्लाभे विपर्यये च सतुष्ट सतत **योगी समाहितचित्तो** यतात्मा सयतस्वभावो दृढनिश्चयो दृढ' स्थिरो निश्चयोऽध्यवसायो यस्यात्मतत्त्वविषये स दृढनिश्चयो मय्यर्पितमनोबुद्धि' सकल्पविकल्पात्मक मनोऽध्यवसायलक्षणा बुद्धिस्ते मय्येवार्पिते स्थापिते यस्य सन्यासिन' स मय्यर्पितमनोबुद्धिर्य ईदृशो **मद्भक्त** स मे प्रिय' ' प्रियो हि **ज्ञानिनो**ऽत्यर्थमहं स च मम प्रिय ' (VII 17) **इति सप्तमेऽध्याये सूचितं तदिह प्रपञ्च्यते** ॥ १४ ॥

यस्मान्नोद्विजते लोको लोकान्नोद्विजते च यः ।
हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो य स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

यस्मादिति । यस्मात्**संन्यासिनो** नोद्विजते नोद्वेगं गच्छति न सतप्यते **न** सक्षुभ्यते लोक । तथा लोकान्नोद्विजते च य' । हर्षामर्षभयोद्वेगैर्हर्षश्चामर्षश्च भयं चाद्वेगश्च तैर्हर्षामर्षभयोद्वेगैर्मुक्त । हर्ष प्रियलाभेऽन्त करणस्योत्कर्षो रोमाञ्चनाश्रुपातादिलिङ्ग, अमर्षोऽसहिष्णुता, भय त्रास', उद्वेग उद्विग्नता, तैर्मुक्तो य' स च मे प्रिय ॥ १५ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतव्यथः ।
सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्त. स मे प्रिय' ॥ १६ ॥

अनपेक्ष इति । अनपेक्षो देहेन्द्रियविषयसबन्धादिष्वपेक्षाविषयेष्वनपेक्षो नि स्पृह' शुचिर्बाह्येनाभ्यन्तरेण च शाचन सपन्नो दक्ष प्रत्युत्पन्नेषु कार्येषु सद्यो यथावत्प्रतिपत्तुं समर्थ । उदासीनो न कस्यचिन्मित्रादे' पक्षं भजते य' स उदासीनो यतिर्गतव्यथो गतभय' । सर्वारम्भपरित्यागी, आरभ्यन्त इत्यारम्भा इहामुत्रफलभोगार्थानि काम-

हेतूनि **कर्माणि** सर्वारम्भास्तान्परित्यक्तु शीलमस्येति सर्वारम्भपरित्यागी यो **मद्भक्त** स मे प्रिय ॥ १६ ॥

किंच—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रिय ॥ १७ ॥

यो न हृष्यतीष्टप्राप्तौ न द्वेष्ट्यनिष्टप्राप्तौ न शोचति प्रियवियोगे न चाप्राप्त काङ्क्षति शुभाशुभे कर्मणी परित्यक्तु शीलमस्येति शुभाशुभपरित्यागी **भक्तिमान्य** स मे प्रिय ॥ १७ ॥

सम. शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥ १८ ॥

सम इति । सम शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयो पूजापरिभवयो शीतोष्णसुखदुःखेषु सम सर्वत्र च सङ्गवार्जित ॥ १८ ॥

किंच—

तुल्यनिन्दास्तुतिर्मौनी संतुष्टो येन केनचित् ।
अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिमान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

तुल्यनिन्दास्तुति, निन्दा च स्तुतिश्च निन्दास्तुती ते तुल्ये यस्य स तुल्यनिन्दास्तुतिर्मौनी मौनवान्संयतवाक्संतुष्टो येन **केनचिच्छरीरस्थितिमात्रेण** । तथा चोक्तम्—

"येन केनचिदाच्छन्नो येन केनचिदाशित ।
यत्रक्वचनशायी स्यात्तं देवा ब्राह्मण विदु ॥" इति ।

(MBh XII 245 12)

किंचानिकेतो निकेत आश्रयो निवासो **नियतो** न विद्यते यस्य सोऽनिकेतोऽनागार इत्यादिस्मृत्यन्तरात् । स्थिरमति स्थिरा परमार्थवस्तुविषया मतिर्यस्य स स्थिरमति**र्भक्तिमा**न्मे **प्रियो** नर ॥ १९ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिनाऽ**क्षरस्योपासकानां** निवृत्तसर्वैषणानां **संन्यासिनां** परमार्थ**ज्ञाननिष्ठानां** धर्मजात प्रक्रान्तमुपसंह्रियते—

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।
श्रद्दधाना मत्परमा भक्तास्तेऽतीव मे प्रियाः ॥ २० ॥

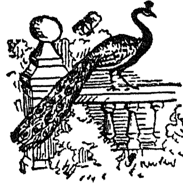
इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भक्तियोगो

नाम द्वादशोऽध्याय. ॥ १२ ॥

ये तु **संन्यासिनो** धर्म्यामृत धर्मादनपेत धर्म्यं च तदमृत च तदमृतत्वहेतुत्वादिद यथोक्तमद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना पर्युपासतेऽनुति**ष्ठन्ति श्रद्दधाना** सन्तो मत्परमा यथोक्तोऽह**मक्षरात्मा** परमो निरतिशया गतिर्येषा ते मत्परमा मद्भक्ताश्चोत्तमा परमार्थ**ज्ञानलक्षणां भक्तिमा**श्रितास्तेऽतीव मे प्रियाः । प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थ**मिति यत्सूचितं तद्व्याख्यायेहोपसंहृत** भक्तास्तेऽतीव मे प्रिया इति । **यस्माद्ध**र्म्यामृतमिद यथोक्तम**नुति**ष्ठन्भगवतो विष्णो परमेश्वरस्यातीव **मे प्रियो भवति तस्मादिदं धर्म्यामृतं मुमुक्षुणा यत्नतोऽनुष्ठेयं** विष्णोः प्रिय पर धाम जिगमिषुणेति वाक्यार्थ. ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवत कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये भक्तियोगो नाम द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥



त्रयोदशोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये सूचिते द्वे प्रकृती ईश्वरस्य त्रिगुणात्मिकाऽष्टधा भिन्नाऽपरा ससारहेतुत्वात्परा चान्या **जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका** याभ्या प्रकृतिभ्यामीश्वरो जगदुत्पत्तिस्थितिलयहेतुत्वं प्रतिपद्यते । **तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृतिद्वयनिरूपणाद्वारेण तद्वत ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते । अतीतानन्तराध्याये** चाद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्व**ज्ञानिनां संन्यासिनां** निष्ठा यथा ते वर्तन्त इत्येतदुक्तम् । **केन पुनस्ते तत्त्वज्ञानेन युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्भगवत. प्रिया भवन्तीत्येवमर्थश्चायमध्याय** आरभ्यते । प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भोगापवर्गार्थंकर्तव्यतया देहेन्द्रियाद्याकारेण संहन्यते । सोऽय सघात इद शरीर तदेतत्—

श्रीभगवानुवाच—

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।
एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

इदमिति सर्वनाम्नोक्त विशिनष्टि शरीरमिति । हे कौन्तेय क्षतत्राणात्क्षयात्क्षरणा**त्क्षेत्रवद्वास्मिन्कर्मफलनिर्वृत्तेः** क्षेत्रमिति । इतिशब्द एवशब्दपदार्थक क्षेत्रमित्येवमभिधीयते कथ्यते । एतच्छरीरं क्षेत्र यो वेत्ति विजानात्यापादतलमस्तक **ज्ञानेन** विषयीकरोति स्वाभाविकेनौपदेशिकेन वा **वेदनेन** विषयीकरोति विभाग शस्त वेदितार प्राहु कथयन्ति क्षेत्रज्ञ इति । इतिशब्द एवशब्दपदार्थक एव पूर्ववत्क्षेत्रज्ञ इत्येवमाहु' । के, तद्विदस्तौ क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ ये विदन्ति ते तद्विद ॥ १ ॥

एव क्षेत्रक्षेत्रज्ञावुक्तौ किमेतावन्मात्रेण ज्ञानेन ज्ञातव्याविति, नेत्युच्यते—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

क्षेत्रज्ञ यथोक्तलक्षण चापि मा परमेश्वरमससारिण विद्धि जानीहि । सर्वक्षेत्रेषु य' क्षेत्रज्ञो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानेकक्षेत्रोपाधिप्रविभक्तस्त **निरस्तसर्वोपाधिभेदं सदसदादिशब्दप्रत्ययागोचरं** विद्धीत्यभिप्राय । हे भारत यस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञेश्वरयाथात्म्य-

व्यतिरेकेण न ज्ञानगोचरमन्यदवशिष्टमस्ति तस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञेयभूतयोर्यज्ज्ञानं क्षेत्र-क्षेत्रज्ञौ येन ज्ञानेन विषयीक्रियेते तज्ज्ञान सम्यग्ज्ञानमिति मतमभिप्रायो ममेश्वरस्य विष्णो ॥

ननु* **सर्वक्षेत्रेष्वेक एवेश्वरो नान्यस्तद्व्यतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्तत ईश्वरस्य ससारित्व प्राप्तमीश्वरव्यतिरेकेण वा ससारिणोऽन्यस्याभावात्संसाराभावप्रसङ्गस्तच्चोभयमनिष्टं बन्धमोक्षतद्धेतुशास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गात्प्रत्यक्षादिप्रमाण-विरोधाच्च** । प्रत्यक्षेण तावत्सुखदु खतद्धेतुलक्षण॰ ससार उपलभ्यते । जगद्वैचित्र्योपलब्धेश्च धर्माधर्मनिमित्त ससारोऽनुमीयते । **सर्वमेतदनुपपन्नमात्मेश्वरैकत्वे** ।

न—

I (1) **ज्ञानाज्ञानयोरन्यत्वेनोपपत्ते॰** । दूरमेते विपरीते विपूची अविद्या या च विद्येति ज्ञाता (Katha Upa II 4)। तथा च तयोर्विद्याविद्याविषययो॰ फलभेदोऽपि विरुद्धो निर्दिष्ट श्रेयश्च प्रेयश्चेति । विद्याविषय श्रेय॰ प्रेयस्त्वविद्याकार्यमिति । तथा च व्यास॰—' द्वाविमावथ पन्थानौ ' (Mbh XII. 240 6) इत्यादि इमौ द्वावेव पन्थानावित्यादि च । इह च द्वे निष्ठे उक्ते ।

(11) अविद्या च सह कार्येण विद्यया हातव्येति श्रुतिस्मृतिन्यायेभ्योऽवगम्यते । (a) श्रुतयस्तावत्—" इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टि (Katha Upa II 5), तमेव विद्वानमृत इह भवति, नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय (Śve Upa III 8), विद्वान्न बिभेति कुतश्चन (Tai. Upa. II. 4), अविदुषस्तु—अथ तस्य भय भवति (Tai Upa II 7), अविद्याया-

*Śankara introduces a Pūrvapaksa in order to explain his doctrine of the indentity of the Jīva and Brahman.

Opposition–' Indentity of Jīva and Brahman ' will lead to (1) God Himself being the Jīva or (2) there being no Jīva (ससाराभाव) and these will in then turn lead to (3) the Uselessness of the Scriptuie and (4) Inconsistency with Perception, Inference, etc.

Proposition—Our Doctrine can be proved, because

I (i) Knowledge is different from Ignorance , and

(ii) Ignorance and its Effect (the idea of the soul in transmigration, etc) are to be abandoned ; [and the Knowledge (that whatever is is Braman alone) is to be accepted]

[(i) Katha Upa. II. 4 , MBh. XII. 214. 6 , Gītā

(ii) (a) Śrutis (Katha , Śve.. etc.) , (b) Smrtis ,

मन्तरे वर्तमाना' (Katha Upa II. 5), ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति (Mu Upa. III 2 9), अन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेव स देवानाम् (Br Upa. I. 4 10), आत्मविद्य स इद सर्वं भवति (Ibid), यदा चर्मवत् (Sve Upa. VI 20) इत्याद्या सहस्रश । (b) स्मृतयश्च— ' अज्ञानेनावृत ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तव' ' (V 15), ' इहैव तैर्जित सर्गो येषा साम्ये स्थित मन ' (V. 19), ' सम पश्यन्हि सर्वत्र ' (XIII 28) इत्याद्या ।

(c) न्यायतश्च—सर्पान्कुशाग्राणि तथोदपान ज्ञात्वा मनुष्या परिवर्जयन्ति ।
अज्ञानतस्तत्र पतन्ति केचिज्ज्ञाने फलं पश्य यथा विशिष्टम् ॥
(MBh. XII 201. 16)

तथा च देहादिष्वात्मबुद्धिरविद्वान्रागद्वेषादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकृज्जायते म्रियते चेत्यवगम्यते देहादिव्यतिरिक्तात्मदर्शिनो रागद्वेषादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमान्मुच्यन्त इति न केनचित्प्रत्याख्यातु शक्य न्यायत । **तत्रैवं सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सतोऽविद्याकृतोपाधिभेदतः संसारित्वमिव भवति ।**

II यथा देहाद्यात्मत्वमात्मन । सर्वजन्तूना हि प्रसिद्धो देहादिष्वनात्मस्वात्मभावो

(c) Illustration (nyāya) *viz*, MBh XII 201 16]

Conclusion, Ksetrajña remains as God and yet He becomes the Jīva (samsārin) as it were (iva) due to a particular limitation (उपाधि), caused to Him by Ignorance (अविद्या).

II God becoming Jīva is like the soul taking the body, etc to be he himself. This error of the soul is known as a fact to all and is due to Ignorance. The soul identifying himself with the body, etc, is like a man taking a pillar to be a human being

Opposition—The two are cases unlike each other In the Illustration the Pillar and the Purusa (human being for which the Pillar is mistaken) are both objects of perception (ज्ञेय), but in the Illustrated, the body alone is an object of perception (ज्ञेय) while the soul (for which the body is mistaken) is the subject preceiving (ज्ञातृ), in the former a third person who is the perceiver identifies the Pillar and the Purusa, but in the latter the perceiver and the perceived are identified with each other. Hence, in the latter, we may conclude that the characte-

निश्चितोऽविद्याकृत । यथा स्थाणौ पुरुषनिश्चयो **न चैतावता पुरुषधर्मः स्थाणोर्भवति स्थाणुधर्मो वा पुरुषस्य** तथा न चैतन्य धर्मो देहस्य देहधर्मो वा चेतनस्य। **सुखदु** खमोहात्मकत्वादिरात्मनो न युक्तोऽविद्याकृतत्वाविशेषाज्जरामृत्युवत् ।

पूर्वपक्ष'-**नातुल्यत्वात्**[1], स्थाणुपुरुषौ **ज्ञेयावेव** सन्तौ ज्ञात्रान्योन्यस्मिन्नध्यस्ताववियया देहात्मनोस्तु **ज्ञेयज्ञात्रोरेवे**तरेतराध्यास इति न समो दृष्टान्तोऽतो देहधर्मो ज्ञेयोऽपि ज्ञातुरात्मनो भवतीति चेत् ।

सिद्धान्त'-(i) न, **अचैतन्यादिप्रसङ्गात्** । यदि हि ज्ञेयस्य देहादे क्षेत्रस्य धर्मा सुखदु खमोहेच्छादयो ज्ञातुर्भवन्ति तर्हि ज्ञेयस्य क्षेत्रस्य **धर्मा केचनात्मनो** भवन्त्यविद्याध्यारोपिता **जरामरणादयस्तु न भवन्तीति** विशेषहेतुर्वक्तव्य । न भवन्तीत्यस्त्यनुमानमविद्याध्यारोपितत्वाज्जरादिवदिति हेयत्वादुपादेयत्वाच्चेत्यादि । **तत्रैव सति कर्तृत्वभोक्तृत्वलक्षण ससारो ज्ञेयस्थो ज्ञातर्यविद्ययाध्यारोपित इति न तेन ज्ञातुः किंचिद्दुष्यति** । यथा बालैरध्यारोपितेनाकाशस्य तलमलवत्त्वादिना । एव च सति सर्वक्षेत्रेष्वपि सतो भगवतः क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्य ससारित्वगन्धमात्रमपि ना शङ्क्यम् । **न हि क्वचिदपि लोकेऽविद्याध्यस्तेन धर्मेण कस्यचिदुपकारोऽपकारो वा दृष्टः ।**

(ii) यत्तूक्त न समो दृष्टान्त इति तदसत् । कथम् । (a) **अविद्याध्यासमात्रं**

---

ristics of the body, e g., सुख, दु ख, मोह, इच्छा etc, though jñeya (object of perception), belong really (= not by an error) to the soul, the perceiver (who may be supposed to possess them anyhow through his contact with the body)

Proposition-(i) The Pūrvapaksa's conclusion will lead to the soul becoming jada 'an inanimate object' like the body and also having old age, death, etc., which primarily belong to the body. But as a matter of fact we know by inference that the old age, etc, do not belong to the soul, since the old age, etc. are अविद्याध्यारोपित and since the soul can avoid them as well as can receive them at his option. Hence we (= the Siddhāntin) would conclude that 'mundane life (samsāra, viz., doing actions, reaping their fruits, etc.)' really belongs to the body (= jñeya),

*ASS reads अतुल्यत्वादिति चेत् for अतुल्यत्वात्. But this is wrong, because स्थाणुपुरुषौ etc is the पूर्वपक्ष.

हि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यं विवक्षितम् । तत्र व्यभिचरति । (b) यत्तु ज्ञातरि व्यभिचरतीति मन्यसे तस्याप्यनैकान्तिकत्व दार्शितं जरादिभि ।

III पूर्वपक्ष –**अविद्यावत्वात्क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत्** ।

सिद्धान्त —न, (1) अविद्यायास्तामसत्वात् । तामसो हि प्रत्यय आवरणात्म-

---

but is **through** error (avidyā) attributed to the soul, the preceiver (jñātr), and that, for that reason, the soul is not at all stained by old age, etc If we, then, apply the Illustration to the Illustrated, the Lord though present in all bodies will not in the least be **samsārin**.

(ii) The Pūrvapaksa's **argument** that the two cases are **not** like each other is also wrong (असत्). (a) The error of mistaking one (the Pillar, the body) for the other (the Purusa, the soul)—technically known as *adhyāsa* is the invariable point of similarity (sādharmya) between the two cases and that *sādharmya* only is meant by us when we say that the case of the Pillar and the Purusa illus trates the case of the body and the soul. (b) The opponent has also argued that in the Illustrated (दार्ष्टान्तिक), **some** attributes of the body, *viz*, सुख, दुःख, मोह, इच्छा, do come to belong to the soul by some unknown way But we have shown that this is **not a fact** (अनैकान्तिक = not an absolute truth), since old age, death, etc , belong to the body but never happen to belong to the soul , if some attributes of the body belong to the soul, why should other attributes of the same also not belong to him ?

III. Opposition—God, in so far as He possesses Ignorance (as His limitation, उपाधि), (gets old age, death, etc and thus) experiences a mundane existence (samsāra).

Proposition—What is the **nature** of Ignorance ?

(i) Firstly, Ignorance is of the nature of Darkness (*tamas*) Just as Darkness disappears at the arrival of Light (प्रकाश), so Ignorance (avidyā) disappears at the approach of (light in the form of) discrimination

कत्वादविद्या (a) विपरीतग्राहकः (b) संशयोपस्थापको (c) वाग्रहणात्मको वा। विवेकप्रकाशभावे तदभावात्। तामसे चावरणात्मके तिमिरादिदोषे सत्य-ग्रहणादेरविद्यात्रयस्योपलब्धे । (ii) पू०–अत्राहैवं तर्हि ज्ञातृधर्मोऽविद्या। सि०–न, करणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादिदोषोपलब्धे । पू०–यत्तु मन्यसे "ज्ञातृधर्मोऽविद्या तदेव चाविद्याधर्मवत्त्व क्षेत्रज्ञस्य ससारित्वम्। तत्र यदुक्तमीश्वर एव क्षेत्रज्ञो न संसारीत्येतदयुक्तमिति," सि०–तन्न, यथा करणे चक्षुषि विपरीतग्राहकादिदोषस्य दर्शनान्न विपरीतादिग्रहण तन्निमित्तो वा तैमिरिकत्वादिदोषो ग्रहीतु । चक्षुष संस्कारेण तिमिरेऽपनीते ग्रहीतुरदर्शनान्न ग्रहीतुर्धर्मो यथा तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरीतसंशयप्रत्ययास्तन्निमित्ता करणस्यैव कस्यचिद्भवितुमर्हन्ति न ज्ञातु क्षेत्रज्ञस्य । (iii) संवेद्यत्वाच्च तेषा प्रदीपप्रकाशवन्न ज्ञातृधर्मत्वम् । संवेद्यत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तसंवेद्यत्वम् ।

(*viveka*) And Ignorance is three-fold, *viz*, (a) non-perception (अग्रहण), (b) a doubt (संशय)=a perception cognizing a doubt, and (c) a wrong perception (विपरीत ग्रहण) Any of these three cognitions becomes possible only when the defect in the form of a cataract (*timira*) etc exists, and *timira* is of the nature of āvarana 'covering or concealing (the fact)' which, in its turn, is *tāmasa* 'of the nature of Darkness.' (ii) Though Ignorance is a non-perception, a doubt and a wrong perception, the opponent may argue that in so far as It is a kind of perception, It is a characteristic of the Perceiver (ज्ञातृधर्म). The Siddhāntin would retort that the defect or disease of 'being possessed of a cataract' (*taimirikatva*) is found to be in the eye which is a sense or an instrument (karana) with which a perceiver perceives.. ... If by the application of a medicine to the eye (or by an operation of the eye) the cataract be removed, the perceiver will no longer exist and hence the Ignorance is not an attribute of the Perceiver In the same way the cognitions of non-perception, wrong perception and doubt in all things due to the Ignorance should belong to the instrument only whatever that instrument may be, but not to the Perceiver the Ksetrajña. (iii) Thirdly, as these cognitions are themselves cognizable (*samvedya*) like the light of a lamp, they are (only ज्ञेय and) no attributes

आत्मनोऽवस्थाभेदानुपपत्तेः । यदि तावदात्मनो बन्धमुक्तावस्थे युगपत्स्यातां क्रमेण वा । युगपत्तावद्विरोधान्न सम्भवतः स्थितिगती इवैकस्मिन् । क्रमभावित्वे च निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षप्रसङ्गोऽन्यनिमित्तत्वे च **स्वतोऽभावादपरमार्थत्वप्रसङ्गः** । तथा च सत्यभ्युपगमहानिः । किञ्च बन्धमुक्तावस्थयोः पौर्वापर्यनिरूपणायां बन्धावस्था पूर्वं प्रकल्प्यानादिमत्यन्तवती च तच्च प्रमाणविरुद्धं तथा मोक्षावस्थादिमत्यनन्ता च प्रमाणविरुद्धैवाभ्युपगम्यते । न चावस्थावतोऽवस्थान्तरं गच्छतो नित्यत्वमुपपादयितुं शक्यम् । अथानित्यत्वदोषपरिहाराय बन्धमुक्तावस्थाभेदो न कल्प्यतेऽतो **द्वैतिनामपि शास्त्रानर्थक्यादिदोषोऽपरिहार्य एवेति समानत्वान्नाद्वैतवादिना परिहर्तव्यो दोषः** ।

(ii) **न च शास्त्रानर्थक्यं (a) यथाप्रसिद्धाविद्वत्पुरुषविषयत्वाच्छास्त्रस्य** । अविदुषा हि फलहेत्वोरनात्मनोरात्मदर्शनम्, न विदुषा, विदुषा हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शने सति तयोरहमित्यात्मदर्शनानुपपत्तेः । न ह्यत्यन्तमूढ उन्मत्तादिरपि जलाग्न्योश्छायाप्रकाशयोर्वैकात्म्यं पश्यति किमुत **विवेकी** । तस्मान्न विधिप्रतिषेधशास्त्रं तावत्फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शिनो भवति । न हि देवदत्त त्वमिदं कुर्विति कस्मिंश्चित्कर्मणि नियुक्ते विष्णुमित्रोऽहं नियुक्त इति तत्रस्थो

---

and useful to the **bound** ones. We, non-dualists, hold that the souls identifying themselves with God **do not need** the Scripture, but those in Ignorance **require** it. The belief of the dualists that the soul really passes through the stages of (real) bondage and liberation, is a wrong belief and therefore that belief cannot support the dualists. [If the soul be eternal (nitya), he cannot be subject to **real** states of liberation and bondage If the dualist admits that these states are **not real**, he will have to admit that the Scripture is **not really useful** to anybody So, he has the same dosa as we]

(ii) Nor is the Scripture really useless, because (a) it is meant for an **ignorant** man, as is very well known. The Scripture meant here lays down certain injunctions and prohibitions for certain rewards and their means. It is the ignorant who look upon these rewards and means **as their own self**. The wise do not. So, the Scripture applies to the ignorant [The wise sage also as long as he was in ignorance looks upon the rewards and means as his own self and so in that stage of ignorance the

नियोग शृण्वन्नपि प्रतिपद्यते । नियोगविषयविवेकाग्रहणात्तूपपद्यते प्रतिपत्तिस्तथा फलहेत्वोरपि । ननु **प्राकृत**सबन्धापेक्षया युक्तैव प्रतिपत्ति शास्त्रार्थविषया फलहेतुभ्यामन्यात्मत्वदर्शनेऽपि सतष्टिफलहेतौ प्रवर्तितोऽस्म्यनिष्टफलहेतोश्च निवर्तितोऽस्मीति । यथा पितृपुत्रादीनामितरेतरात्मान्यत्वदर्शने सत्यप्यन्योन्यानियोगप्रातिषेधार्थप्रतिपत्ति । न व्यतिरिक्तात्मदर्शनप्रतिपत्त प्रागेव फलहेत्वोरात्माभिमानस्य सिद्धत्वात् । प्रतिपन्ननियोगप्रतिषेधार्थो हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्व प्रतिपद्यते न पूर्वं तस्माद्विधिप्रतिषेधशास्त्रमविद्वद्विषयमिति सिद्धम् । (b) ननु स्वर्गकामो यजेत कलञ्जं न भक्षयेदित्यादावात्मव्यतिरेकदर्शिनामप्रवृत्तौ केवलदेहाद्यात्मदृष्टीनां च । अत कर्तुरभावाच्छास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । न, यथाप्रसिद्धित एव प्रवृत्तिनिवृत्त्युपपत्ते । ईश्वरक्षेत्रज्ञैकत्वदर्शी ब्रह्मवित्तावन्न प्रवर्तते । तथा नैरात्म्यवाद्यपि नास्ति परलोक इति न प्रवर्तते । यथाप्रसिद्धितस्तु विधिप्रतिषेधशास्त्रश्रवणान्यथानुपपत्त्याऽनुमितात्मास्तित्व **आत्मविशेषानभिज्ञ** कर्मफलसजाततृष्ण श्रद्दधानतया च प्रवर्तत इति सर्वेषा न **प्रत्यक्षमतो** न शास्त्रानर्थक्यम् । (c)-पू०-विवेकिनामप्रवृत्तिदर्शनात्तदनुगामिनामप्रवृत्तौ शास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । सि०-न, कस्यचिदेव विवेकोपपत्ते । अनेकेषु हि प्राणिषु कश्चिदेव विवेकी स्याद्यथेदानीम् । न च विवेकिनमनुवर्तन्ते मूढा रागादिदोषतन्त्रत्वात्प्रवृत्ते, अभिचरणादौ च प्रवृत्तिदर्शनात्, स्वाभाव्याच्च प्रवृत्ते स्वभावस्तु प्रवर्तत इति ह्युक्तम् । तस्मा**दविद्यामात्र संसारो यथादृष्टविषय एव । न क्षेत्रज्ञस्य केवलस्याविद्या तत्कार्यं च । न च मिथ्याज्ञानं परमार्थवस्तु दूषयितुं समर्थम् । न ह्यूषरदेशं स्नेहेन पङ्कीकर्तुं शक्नोति**

Scripture is useful to him also.] (b) By the "ignorant" is not meant a *nairātmyavādin* who believes that there is no Atman except the body, but it means one who believes in the existence of the Atman without knowing his real nature (c) Though the sage 'who knows the real nature of Atman' (*vivekin*) will not be prompted to act by the Scripture, such sages are rare and people at large being foolish (= ignorant) do not follow the example of a sage for several reasons, *e g*, attachment and hatred cause activity, people practise Black Magic, activity is but natural. [So, we may conclude that mundane life is the Ignorance itself and the Kṣetrajña has nothing to do with the Ignorance and its effect (the world) We may here add that Ignorance or False Knowledge on the part of the soul who is really identical with God cannot stain the real nature of the soul.]

मरीच्युदकं तथाविद्या क्षेत्रज्ञस्य न किंचित्कर्तुं शक्नोति । अतश्चेदमुक्तं 'क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि' (XIII 2) 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्' (V 15) इति च । (d) पू०- अथ किमिदं संसारिणामिवाहमेवं ममैवेदमिति पण्डितानामपि । सि०- शृणिवद तत्पाण्डित्यं यत्क्षेत्र एवात्मदर्शनम् । यदि पुनः क्षेत्रज्ञमविक्रियं पश्येयुस्ततो न भोगं कर्म वाकाङ्क्षेयुर्मम स्यादिति । **विक्रियैव भोगकर्मणी ।** अथैवं मति फलार्थित्वाद् विद्वान्प्रवर्तते । विदुषः पुनरविक्रियात्मदर्शिनः फलार्थित्वाभावात्प्रवृत्त्यनुपपत्तौ कार्यकरणसंघातव्यापारोपरमे निवृत्तिरुपचर्यते । इदं चान्यत्पाण्डित्यं कस्यचिदस्तु क्षेत्रज्ञ ईश्वर एव क्षेत्रं चान्यत्क्षेत्रज्ञस्य विषयः । अहं तु संसारी सुखी दुःखी च । संसारोपरमश्च मम कर्तव्यः क्षेत्रक्षेत्रज्ञविज्ञानेन ध्यानेन चेश्वरं क्षेत्रज्ञं साक्षात्कृत्वा तत्स्वरूपावस्थानेनेति । यश्चैवं बुध्यते यश्च बोधयति नासौ क्षेत्रज्ञ इति । एवं मन्वानो यः स पण्डितापसदः संसारमोक्षयोः शास्त्रस्य चार्थवत्त्वं करोमीति । आत्महा स्वयं मूढोऽन्यांश्च व्यामोहयति शास्त्रार्थसंप्रदायरहितत्वाच्छ्रुतहानिमश्रुतकल्पनां च कुर्वन् । तस्मा**दसंप्रदायवित्सर्वशास्त्रविदपि मूर्खवदेवोपेक्षणीयः ।**

V **पूर्वपक्षः—यत्तूक्तमीश्वरस्य क्षेत्रज्ञैकत्वे संसारित्वं प्राप्नोति क्षेत्रज्ञानां चेश्वरैकत्वे संसारिणोऽभावात्संसाराभावप्रसङ्ग इति ।**

सिद्धान्तः—(1) एतौ दोषौ प्रत्युक्तौ विद्याविद्ययोर्वैलक्षण्याभ्युपगमादिति । कथम् ।

(d) The opponent may say that the notions of 'I am thus (अहमेवम्)' and 'This is mine (मम इदम्)' are common to both the Ignorant (संसारिन्) and to the wise (पण्डित) The reply of the Siddhāntin is that the really wise sage must be distinguished from the pseudo-wise. The latter may know (verbally) all Scriptures but he must be neglected, because he does not know their traditional interpretation (संप्रदाय) The really wise sage has no notions of मम इदम् and अहमेवम्

V Now we shall consider the two arguments of the Opponent, viz, (1) God being identical with the Ksetrajña will become the soul in bondage, and (2) souls in bondage being one with God, there will be no really bound soul (संसारिन्), and hence no mundane existence

(1) Our reply to (1) is that God will not be stained by any defect imagined or assumed through the Ignorance. Our reply to (2) is that the mundane life and one living that life can be explained to be imagined by Ignorance

अविद्यापरिकल्पितदोषेण तद्विषयं वस्तु पारमार्थिकं न दुष्यतीति । तथा च दृष्टान्तो दर्शितो मरीच्यम्भमोषरदेशो न पङ्की क्रियत इति । ससारिणोऽभावात्ससाराभावप्रसङ्गदोषोऽपि ससारससारिणोरविद्याकल्पितत्वोपपत्त्या प्रत्युक्त ।

(ii) **पू०—नन्वविद्यावत्त्वमेव क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वदोषस्तत्कृत** च दु खित्वादि प्रत्यक्षमुपलभ्यते ।

सि०—न, **ज्ञेयस्य क्षेत्रज्ञधर्मत्वाज्ज्ञातु· क्षेत्रज्ञस्य तत्कृतदोषानुपपत्ते** । यावत्किचित्क्षेत्रज्ञस्य दोषजातमविद्यमानमासञ्जयसि तस्य ज्ञेयत्वोपपत्ते **क्षेत्रधर्मत्वमेव, न क्षेत्रज्ञधर्मत्वम्** । न च तेन क्षेत्रज्ञो दुष्यति **ज्ञेयेन ज्ञातुः ससर्गानुपपत्तेः । यदि हि संसर्गः स्याज्ज्ञेयत्वमेव नोपपद्येत** । यद्यात्मनो धर्मोऽविद्यावत्त्व दु खित्वादि च कथ भो प्रत्यक्षमुपलभ्यते । कथ वा क्षेत्रज्ञधर्म । ज्ञेय च सर्वं क्षेत्र ज्ञातैव क्षेत्रज्ञ इत्यवधारितेऽविद्यादु खितत्वादे क्षेत्रज्ञविशेषणत्व क्षेत्रज्ञधर्मत्व तस्य च प्रत्यक्षोपलभ्यत्वमिति विरुद्धमुच्यतेऽविद्यामात्रावष्टम्भात्केवलम् ।

(iii) **पू०-अत्राह साविद्या कस्येति । सि०-(a) यस्य दृश्यते तस्यैव** । कस्य दृश्यत इति **अत्रोच्यतेऽविद्या कस्य दृश्यत इति प्रश्नो निरर्थक** । कथ, दृश्यते चेदविद्या तद्वन्तमपि पश्यसि । न च तद्वत्युपलभ्यमाने सा कस्येति प्रश्नो

(ii) Pūrvapaksa—To possess Avidyā is itself the stain, on the Ksetrajña, of being **bound to the world** (samsāritva) and we actually see that the soul **experiences misery**, etc., due to Avidyā

Siddhāntin—Whatever is experienced is object of perception (jñeya) and the one who experiences is the subject of perception (jñātr). The two can never be identified with each other and can never come into real contact with each other So Avidyā or misery, the effect of Avidyā, cannot be an attribute of the Ksetrajña, the perceiver (jñātr)

(iii) Pūrvapaksa—To whom that Avidyā really belongs ?

Siddhāntin—The question is improper (a) When a man with cows is seen, you should not ask, " To whom the cows belong ?" So, when you see a man with Avidyā and you cannot see Avidyā without seeing at the same time the man with Avidyā, you should not ask " To whom Avidyā belongs ? "

Pūrvapaksa—The relation of cows and the man with cows is known by perception , the relation of अविद्या and the man with Avidyā is not known by perception.

युक्तः। न हि गोमत्युपलभ्यमाने गावः कस्येति प्रश्नोऽर्थवान्भवेत्। ननु विषमो दृष्टान्तो गवा तद्वतश्च प्रत्यक्षत्वात्सबन्धोऽपि प्रत्यक्ष इति प्रश्नो निरर्थको न तथाविद्या तद्वाश्च प्रत्यक्षौ यत प्रश्नो निरर्थकः स्यात्। अप्रत्यक्षेणाविद्यावताविद्यासबन्धे ज्ञाते किं तव स्यात्। अविद्याया अनर्थहेतुत्वात्परिहर्तव्या स्यात्। यस्याविद्या स तां परिहरिष्यति। ननु ममैवाविद्या। जानासि तर्ह्यविद्यां तद्वन्तं चात्मानम्। जानामि न तु प्रत्यक्षेण। (b) **अनुमानेन चेज्जानासि कथं संबन्धग्रहणम्। नहि तव ज्ञातुर्ज्ञेयभूतयाविद्यया तत्काले सबन्धो ग्रहीतुं शक्यते। अविद्याया विषयत्वेनैव ज्ञातुरुपयुक्तत्वात्। न च ज्ञातुरविद्यायाश्च सबन्धस्य यो ग्रहीता ज्ञानं चान्यत्तद्विषयं सभवत्यनवस्थाप्राप्तेः। यदि ज्ञातापि ज्ञेयसंबन्धो ज्ञायेतान्यो ज्ञाता कल्प्यः स्यात्तस्याप्यन्यस्तस्याप्यन्य इत्यनवस्थापरिहार्या**। यदि पुनरविद्या ज्ञेयान्यद्वा ज्ञेयं ज्ञेयमेव तथा ज्ञातापि ज्ञातैव न ज्ञेयं भवति। यदा चैवमविद्यादुःखित्वाद्यैर्न ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य किंचिद्दुष्यति।

(b) Avidyā cannot be known by Anumāna or Inference, because Anumāna requires सबन्धग्रहण i e the knowledge that Avidyā and its possessor are related with each other just as the knowledge that अग्नि and the mountain are related with each other through the smoke. But in the case of knowing Avidyā, we have at that very time to take the knower of Avidyā as the object of Avidyā (अविद्यायाः विषयत्वेन) i e. as one with Avidyā In Anumāna we can distinguish between the mountain (अग्निविषय–possessor of fire) and the man who knows अग्नि there by Anumāna; but in the knowledge of Avidyā, such a distinction between the possessor of अविद्या and the knower of अविद्या is not possible since during the very act of knowing अविद्या the possessor of अविद्या remains himself as the knower of अविद्या.

Nor, again, it is possible to distinguish **between the man who knows** (ग्रहीतृ) the relation between अविद्या and the knower of अविद्या **and that knowledge itself** (ज्ञान). Such a distinction if made would lead to *regressus ad infinitum* (*anavasthā*). If the knower of अविद्या in relation with अविद्या be an object of another person's (here the inferer's) knowledge (just as the mountain in relation with अग्नि to be

(iv) पू०–नन्वयमेव दोषो यद्दोषवत्क्षेत्रविज्ञातृत्वम् । सि०–न, **विज्ञानस्वरूपस्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । यथोष्णतामात्रेणाग्नेस्तप्तिक्रियोपचारस्तद्वत्।** यथात्र भगवता क्रियाकारकफलात्मत्वाभाव आत्मनि स्वत एव दर्शितोऽविद्याध्यारोपितैरेव क्रियाकारकाद्यात्मन्युपचर्यंते तथा **तत्र तत्र** 'य एन वेत्ति हन्तारम्' (II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः' (III 27.) 'नादत्ते कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्तथैव च व्याख्यातमस्माभिः। उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः। (५) पू०–हन्त तर्ह्यात्मनि क्रियाकारकफलात्मताया स्वतोऽभावेऽविद्यया चाध्यारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्तव्यान्येव न विदुषामिति प्राप्तम् । सि०–सत्यमेव प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहभृता शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः। सर्वशास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे च 'समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो दर्शयिष्यामः। अलमिह बहुप्रपञ्चेनेत्युपसंह्रियते ॥ २ ॥

---

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this *another* person (= inferer) is different from the knower who prossess अविद्या (= is the पक्ष of अविद्या), and so on *ad infinitum*

(iv) Pūrvapaksa–The दोष in the Ksetrajña will be the fact itself that he is the knower of the Ksetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of **pure knowledge** and always **changeless**, अग्नि, is only **heat** but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action He has shown this in the present verse (अत्र = XIII 2), and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śankara has explained this (XIII 2) and other verses similarly *i e.* according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapaksa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the Ignorant

Siddhānta—Yes That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śankara is going to explain in his comments on these verses.

इदं शरीरमित्यादिश्लोकोपदिष्टस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य सङ्ग्रहश्लोकोऽयमुपन्यस्यते तत्क्षेत्र यच्चेत्यादि व्याचिख्यासितस्य ह्यर्थस्य संग्रहोपन्यासो न्याय्य इति—

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।
स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

यन्निर्दिष्टमिदं शरीरमिति तत्तच्छब्देन परामृशति । यच्चेद निर्दिष्टं क्षेत्र तद्या-दृग्यादृश स्वकीयैर्धर्मै. । चशब्द. समुच्चयार्थः । यद्विकारि यो विकारोऽस्य तद्यद्वि-कारि यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । स च य· क्षेत्रज्ञो निर्दिष्टः स यत्प्रभावो ये प्रभावा **उपाधिकृताः** शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्या-थात्म्य यथाविशेषितं समासेन सक्षेपेण मे मम वाक्यत· शृणु श्रुत्वावधारयेत्यर्थ· ॥ ३ ॥

तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्याथात्म्य विवक्षितं स्तौति श्रोतृबुद्धिप्ररोचनार्थम्—

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।
ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

ऋषिभिर्वसिष्ठादिभिर्बहुधा बहुप्रकार गीत कथितं छन्दोभिश्छन्दासि **ऋगादीनि** तैश्छन्दोभिर्विविधैर्नानाप्रकारै· पृथग्विवेकतो गीतम् । किच ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव **ब्रह्मण सूचकानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि** तै पद्यते गम्यते ज्ञायते ब्रह्मेति तानि पदान्युच्यन्ते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्याथात्म्य गीतमित्यनुवर्तते । "आत्मेत्येवोपासीत" (Br Upa I 4 7) इत्यादिभिर्हि **ब्रह्मसूत्रपदैरात्मा ज्ञायते । हेतुमद्भिर्युक्ति युक्तै**र्विनिश्चितैर्नि·सशयरूपैर्निश्चितप्रत्ययोत्पादकैरित्यर्थ ॥ ४ ॥

स्तुत्याभिमुखीभूतायार्जुनायाह—

महाभूतान्यहंकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥

महाभूतानि महान्ति च तानि सर्वविकारव्यापकत्वाद्भूतानि च **सूक्ष्माणि** । **स्थूलानि** त्विन्द्रियगोचरशब्देनाभिधायिष्यन्ते । अहकारो महाभूतकारणमहंप्रत्यय-लक्षण· । अहकारकारण बुद्धिरध्यवसायलक्षणा । तत्कारणमव्यक्तमेव च न व्यक्त-मव्यक्तमव्याकृत**मीश्वरशक्तिर्मम माया दुरत्ययेत्युक्तम्** (VII. 14) **एव शब्द प्रकृत्यवधारणार्थ** । एतावत्येवाष्टधा भिन्ना प्रकृति· । चशब्दो भेदसमुच्चयार्थ. । इन्द्रियाणि दश श्रोत्रादीनि पञ्च बुद्ध्युत्पादकत्वाद्बुद्धीन्द्रियाणि वाक्पाण्यादीनि पञ्च कर्मनिर्वर्तकत्वात्कर्मेन्द्रियाणि तानि दश । एक च किं तन्मन एकादश सकल्पाद्यात्मकम् । पञ्च चेन्द्रियगोचरा· शब्दादयो विषया. । **तान्येतानि सांख्याश्चतुर्विंशतितत्त्वान्याचक्षते** ॥ ५ ॥

अथेदानीमात्मगुणा इति **यानाचक्षते वैशेषिकास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न तु क्षेत्रज्ञस्ये**त्याह भगवान्—

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना धृतिः ।
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

इच्छा यज्जातीयं सुखहेतुमर्थमुपलब्धवान्पूर्वं पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तमादातुमिच्छति सुखहेतुरिति **सेयमिच्छान्तःकरणधर्मो ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम्** । तथा द्वेषो यज्जातीयमर्थं दुःखहेतुत्वेनानुभूतवान्पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तं द्वेष्टि सोऽयं द्वेषो ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । तथा सुखमनुकूलं प्रसन्नसत्त्वात्मकं ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । दुःखं प्रतिकूलात्मकं ज्ञेयत्वात्तदपि क्षेत्रम् । **संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः । तस्यामभिव्यक्तान्तःकरणवृत्तिस्तप्त इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचैतन्याभासरसविद्धा चेतना सा च क्षेत्रं ज्ञेयत्वात्** । **धृतिर्यया**वसादप्राप्तानि **देहेन्द्रियाणि ध्रियन्ते सा** च ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । **सर्वान्तःकरणधर्मो**पलक्षणार्थमिच्छादिग्रहणं यद् उक्तं तदुपसंहरति-एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारं सह **विकारेण महदादिनो**दाहृतमुक्तम् । यस्य क्षेत्रभेदजातस्य संहतिरिदं शरीरं क्षेत्रमित्युक्तं तत्क्षेत्रं व्याख्यातं महाभूतादिभेदभिन्नं धृत्यन्तम् ॥ ६ ॥

क्षेत्रज्ञो वक्ष्यमाणविशेषणो यस्य सप्रभावस्य क्षेत्रज्ञस्य परिज्ञानादमृतत्वं भवति **तं** ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिना सविशेषणं स्वयमेव वक्ष्यति भगवानधुना तु **तज्ज्ञानसाधनगणम**मानित्वादिलक्षणं यस्मिन्सति तज्ज्ञेयविज्ञाने योग्योऽ**धिकृतो** भवति यत्परः **संन्यासी** ज्ञाननिष्ठ उच्यते, **तममानित्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वाज्ज्ञानशब्दवाच्यं** विदधाति भगवान्—

अमानित्वमदम्भित्वमहिंसा क्षान्तिरार्जवम् ।
आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

अमानित्वं मानिनो भावो मानित्वमात्मनः श्लाघनं तदभावोऽमानित्वम् । अदम्भित्वं स्वधर्मप्रकटीकरणं दम्भित्वं तदभावोऽदम्भित्वम् । अहिंसाहिंसनं प्राणिनामपीडनम् । क्षान्तिः परापराधप्राप्तावविक्रिया । आर्जवमृजुभावोऽवक्रत्वम् । आचार्योपासनं मोक्षसाधनोपदेष्टुराचार्यस्य शुश्रूषादिप्रयोगेण सेवनम् । शौचं कायमलानां मृज्जलाभ्यां प्रक्षालनमन्तश्च मनसः प्रतिपक्षभावनया रागादिमलानामपनयनं शौचम् । स्थैर्यं स्थिरभावो मोक्षमार्ग एव कृताध्यवसायत्वम् । आत्मविनिग्रह आत्मनोऽपकारकस्यात्मशब्दवाच्यस्य **कार्यकरणसंघातस्य विनिग्रहः** स्वभावेन सर्वतः प्रवृत्तस्य सन्मार्ग एव निरोध आत्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

किंच—

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।
जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

इन्द्रियार्थेषु शब्दादिषु दृष्टादृष्टेषु भोगेषु विरागभावो वैराग्यम् । अनहंकारोऽ-

हंकाराभाव एव च। जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनं जन्म च मृत्युश्च जरा च व्याधयश्च दुःखानि च तेषु जन्मादिदुःखान्तेषु प्रत्येकं दोषानुदर्शनं, जन्मनि गर्भवासयोनिद्वारा निःसरणं दोषस्तस्यानुदर्शनमालोचनं, तथा मृत्यौ दोषानुदर्शनं, तथा जरायां प्रज्ञाशक्तितेजोनिरोधदोषानुदर्शनं परिभूतता चेति। तथा व्याधिषु शिरोरोगादिषु दोषानुदर्शनं, तथा दुःखेष्वध्यात्माधिभूताधिदैवनिमित्तेषु। **अथवा** दुःखान्येव दोषो दुःखदोषस्तस्य जन्मादिषु पूर्ववदनुदर्शनम्। दुःखं जन्म दुःखं मृत्युर्दुःखं जरा दुःखं व्याधयः। दुःखनिमित्तत्वाज्जन्मादयो दुःखानि न पुनः स्वरूपेणैव दुःखमिति। एवं जन्मादिषु दुःखदोषानुदर्शनाद्देहेन्द्रियविषयभोगेषु **वैराग्यमुपजायते। ततः प्रत्यागात्मनि प्रवृत्तिः करणानामात्मदर्शनाय। एवं ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम्॥ ८॥**

किंच–

असक्तिरनभिष्वङ्गः पुत्रदारगृहादिषु।
नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु॥ ९॥

असक्तिः **सक्तिः** सङ्गनिमित्तेषु विषयेषु **प्रीतिमात्रं** तदभावोऽसक्तिः। अनभिष्वङ्गोऽभिष्वङ्गाभावोऽभिष्वङ्गो नाम **सक्तिविशेष एवानन्यात्मभावनालक्षणः।** यथाऽन्यस्मिन्सुखिनि दुःखिनि वाहमेव सुखी दुःखी च जीवति मृते वाहमेव जीवामि मरिष्यामि चेति। क्वेत्याह पुत्रदारगृहादिषु। पुत्रेषु दारेषु गृहेष्वादिग्रहणादन्येष्वप्यत्यन्तेष्टेषु दासवर्गादिषु। तच्चोभयं **ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानमुच्यते।** नित्यं च समचित्तत्वं तुल्यचित्तता, क्व इष्टानिष्टोपपत्तिषु, इष्टानामनिष्टानां **चोपपत्तयः संप्राप्तयस्तास्विष्टानिष्टोपपत्तिषु** नित्यमेव तुल्यचित्तता, इष्टोपपत्तिषु न हृष्यति न कुप्यति चानिष्टोपपत्तिषु। **तच्चैतन्नित्यं समचित्तत्वं ज्ञानम्॥ ९॥**

किंच—

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी।
विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनसंसदि॥ १०॥

मयि चेश्वरेऽनन्ययोगेनापृथक्समाधिना नान्यो भगवतो वासुदेवात्परोऽस्त्यतः स एव नो गतिरित्येवं निश्चिताव्यभिचारिणी बुद्धिरनन्ययोगस्तेन **भजनं भक्तिर्न** व्यभिचरणशीलाव्यभिचारिणी। **सा च ज्ञानम्।** विविक्तदेशसेवित्वं विविक्तः स्वभावतः संस्कारेण वाशुच्यादिभिः सर्पव्याघ्रादिभिश्च रहितोऽरण्यनदीपुलिनदेवगृहादिर्विविक्तो देशस्तं सेवितुं शीलमस्येति विविक्तदेशसेवी तद्भावो विविक्तदेशसेवित्वम्। विविक्तेषु हि देशेषु चित्तं प्रसीदति यतस्तत **आत्मादिभावना विविक्त उपजायतेऽतो विविक्तदेशसेवित्वं ज्ञानमुच्यते** अरतिररमणं जनसंसदि **जनानां प्राकृतानां संस्कारशून्यानामविनीतानां संसत्समवायो जनसंसन्न** संस्कारवतां विनीतानां संसत्तस्या ज्ञानोपकारकत्वादतः प्राकृतजनसंसदरति**र्ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानम्।**१०।

किंच—

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वमात्मादिविषयं ज्ञानमध्यात्मज्ञानं तस्मिन्नित्यभावो नित्यत्वममानित्वादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपाकनिमित्तं तत्त्वज्ञानं **तस्यार्थो मोक्षः संसारोपरमस्तस्यालोचनं** तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । **तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति** । एतदमानित्वादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञानमिति प्रोक्तं **ज्ञानार्थत्वात्** । अज्ञानं यदतोऽस्माद्यथोक्तादन्यथा विपर्ययेण मानित्वं दम्भित्वं हिंसाक्षान्तिरनार्जवमित्याद्यज्ञानं विज्ञेयं परिहरणाय संसारप्रवृत्तिकारणत्वादिति ॥ ११ ॥

यथोक्तेन ज्ञानेन ज्ञातव्यं किमित्याकाङ्क्षायामाह ज्ञेयं यत्तदित्यादि । ननु **यमा नियमाश्चामानित्वादयो** न तैर्ज्ञेयं ज्ञायते । न ह्यमानित्वादि कस्यचिद्वस्तुनः परिच्छेदकं दृष्टम् । **सर्वत्रैव च यद्विषयं ज्ञानं तदेव तस्य ज्ञेयस्य परिच्छेदकं दृश्यते** । न ह्यन्यविषयेण ज्ञानेनान्यदुपलभ्यते । यथा घटविषयेण ज्ञानेनाग्निः । नैष दोषो **ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते** इति ह्यवोचाम । **ज्ञानसहकारिकारण**त्वाच्च ।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।
अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

ज्ञेयं ज्ञातव्यं यत्तत्प्रवक्ष्यामि प्रकर्षेण यथावद्वक्ष्यामि । किंफलं तदिति प्ररोचनेन श्रोतुरभिमुखीकरणायाह यज्ज्ञेयं ज्ञात्वामृतममृतत्वमश्नुते न पुनर्म्रियत इत्यर्थः । **अनादिमदादिरस्यास्तीत्यादिमन्नादिमदनादिमत्** । किं तत्परं निरतिशयं ब्रह्म ज्ञेयमिति प्रकृतम् ।

पू०-*अत्र **केचिदनादिमत्परमिति पदं छिन्दन्ति बहुव्रीहिणोक्तेऽर्थे मतुप आनर्थक्यमनिष्टं स्यादिति । अर्थविशेषं च दर्शयन्ति अहं वासुदेवाख्या परा**

*A Pūrvapaksa of a Vaisnava Vedanta School—(1) The compound अनादिमत्परम् should be solved as अनादि + मत्परम् and (2) it would mean 'The eternal Brahman with Me (Vāsudeva) as its supreme Power (परा शक्ति)'.

Śankara's Reply—(1) The sense you propose is **not possible** and hence we solve the compound as अनादिमत् + परम्. The sense is **not possible** because ब्रह्मन् is explained by the negation of every attribute and your explanation of मत्परम् would mean that ब्रह्मन् has an attribute (शक्ति = power in the form of वासुदेव)

शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति । सि०-सत्यमेवमपुनरुक्त स्यादर्थश्चेत्सभवति न त्वर्थः संभवति ब्रह्मण **सर्वविशेषप्रतिषेधेनैव** विजिज्ञापयिषितत्वान्न सत्तन्नासदुच्यत इति । **विशिष्टशक्तिमत्त्वप्रदर्शनं विशेषप्रतिषेधश्चेति विप्रतिषिद्धम् । तस्मान्मतुपो बहुव्रीहिणा समानार्थत्वेऽपि प्रयोग श्लोकपूरणार्थः ।**

अमृतत्वफल ज्ञेय मयोच्यत इति प्ररोचनेनाभिमुखीकृत्याह न सत्तज्ज्ञेयमुच्यत इति नाप्यसत्तदुच्यते । (1) ननु महता परिकरबन्धेन कण्ठरवेणोद्घुष्य ज्ञेय प्रवक्ष्यामीत्य ननुरूपमुक्तं न सत्तन्नासदुच्यत इति । न, अनुरूपमेवोक्तम् । कथ, सर्वासु ह्युपनिषत्सु ज्ञेय ब्रह्म "नेति ने (Br. Upa II 3 6) त्यस्थूलमनणु (Br Upa III 8 8)" इत्यादिविशेषप्रतिषेधेनैव निर्दिश्यते नेद तदिति, वाचोऽगोचरत्वात् । (2) ननु (a) न तदस्ति यद्वस्त्वस्तिशब्देन नोच्यते । (b) अथास्तिशब्देन नोच्यते नास्ति तज्ज्ञेयम् । (c) विप्रतिषिद्ध च ज्ञेय तदस्तिशब्देन नोच्यत इति च । (d) न तावन्नास्ति नास्तिबुद्ध्यविषयत्वात् । (e) ननु सर्वा बुद्धयोऽस्तिनास्तिबुद्ध्यनुगता एव । तत्रैव सति ज्ञेयमप्यस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषय वा स्यान्नास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषय वा स्यात् ।

---

(1). A Pūrvapaksa objects to Śankara's explanation of 12d (न सत्तन्नासदुच्यते)

Śankara's Reply :—We follow the Upanisads in which ब्रह्मन् is always described negatively.

(2) Pūrvapaksa—(a) We know nothing which cannot be described as 'it is' i e everything we know can only be described positively, and as Brahman is to be known, it must be described positively (b) If you cannot describe a thing as 'it is', the thing itself will be a non-entity (lit that object does not exist) (c) And it is self-contradictory to say, 'Brahman is ज्ञेय (an object of knowledge) and that it cannot be positively described' (d) As a matter of fact, Brahman cannot be said to be non-existent (असत् cannot be interpreted as non-existent), because it is not cognized as 'It is not' (e) If Śankara argues that all cognitions are both positive and negative (e g, one can think of a pot once as 'it is' and at another time as 'it is not'), then Brahman also should be by turn only cognized as सत् and असत्

सि०—न (a) अतीन्द्रियत्वेनोभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयत्वात् । यद्धीन्द्रियगम्यं वस्तु घटादिकं तदस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयं वा स्यान्नास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयं वा स्यात् । इदं तु ज्ञेयमतीन्द्रियत्वेन शब्दैकप्रमाणगम्यत्वान्न घटादिवदुभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषयमित्यतो न सत्तन्नासदित्युच्यते । (b) यत्तूक्तं विरुद्धमुच्यते ज्ञेयं तन्न सत्तन्नासदुच्यत इति । न विरुद्धम् "अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि" (Ken Upa I 3) इति श्रुतेः । पू०—श्रुतिरपि विरुद्धार्थेति चेद्यथा यज्ञाय शालामारभ्य को हि तद्वेद यद्यमुष्मिँल्लोकेऽस्ति वा न वेतीत्येवमिति (Tai. Sam. VI 1 1) चेत् । सि०—न, विदिताविदिताभ्यामन्यत्वश्रुते (Ken Upa II 3) रवश्यविज्ञेयार्थप्रतिपादनपरत्वात् । यद्यमुष्मिन्नित्यादि तु विधिशेषोऽर्थवादः । (c) उपपत्तेश्च सदसदादिशब्दैर्ब्रह्म नोच्यत इति । सर्वो हि शब्दोऽर्थप्रकाशनाय प्रयुक्तः श्रूयमाणश्च श्रोतृभिर्जातिक्रियागुणसंबन्धद्वारेण संकेतग्रहणसव्यपेक्षोऽर्थं प्रत्याययति, नान्यथादृष्टत्वात् । तद्यथा गौरश्व इति वा जातितः, पचति पठतीति वा क्रियातः, शुक्लः कृष्ण इति वा गुणतः, धनी गोमानिति वा संबन्धतः, न तु ब्रह्म जातिमदतो न सदादिशब्दवाच्यं नापि गुणवद्येन गुणशब्देनोच्येत निर्गुणत्वान्नापि क्रियाशब्दवाच्यं निष्क्रियत्वात् "निष्कलं निष्क्रियं शान्तम्" इति श्रुतेः (Sve Upa VI 19) । न च संबन्धी एकत्वादद्वयत्वादविषयत्वादात्मत्वाच्च, न केनचिच्छब्देनोच्यत इति युक्तं "यतो वाचो निवर्तन्ते" (Tai Upa. II 9) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ॥ १२ ॥

सच्छब्दप्रत्ययाविषयत्वादसत्त्वाशङ्कायां ज्ञेयस्य **सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण तदस्तित्वं प्रतिपादयंस्तदाशङ्कानिवृत्त्यर्थमाह—**

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम् ।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

Sankara's Reply —No Because (a) Brahman is imperceptible and therefore it is unlike घट. Brahman is cognized through Sabda only (b) There is no self-contradiction, because Sruti itself adopts that description about Brahman And you cannot object to the Śruti (e. g Ken. Upa I 3) because that Śruti should necessarily be taken as explaining what it undertakes to explain (i. e. Brahman), otherwise the Śruti will be meaningless (c) It is also reasonable that 'Brahman cannot be described either as सत् or as असत्'. The well-known rule is that a शब्द can describe a thing as qualified by जाति, क्रिया, गुण or संबन्ध But Brahman has neither of these four Hence it cannot be described by any word (शब्द)

सर्वतः पाणिपादं सर्वतः पाणयः पादाश्चास्येति सर्वतःपाणिपादं तज्ज्ञेयम्। **सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाव्यते। क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित उच्यते**। क्षेत्रं च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम्। क्षेत्रोपाधिभेदकृतं विशेषजातं मिथ्यैव क्षेत्रज्ञस्येति तदपनयनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तन्नासदुच्यत इति। **उपाधिकृतं मिथ्यारूपमप्यस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत्परिकल्प्योच्यते सर्वत.पाणिपाद-मित्यादि**। तथाहि **संप्रदायविदां** वचनम् 'अध्यारोपापवादाभ्यां निष्प्रपञ्चं प्रपञ्च्यते।'— इति सर्वत्र सर्वदेहावयवत्वेन गम्यमानाः पाणिपादादयो **ज्ञेयशक्तिसद्भावनिमित्तस्वकार्या इति ज्ञेयसद्भावे लिङ्गानि ज्ञेयस्येत्युपचारत उच्यन्ते**। तथा व्याख्येयमन्यत्सर्वतःपाणिपादं तज्ज्ञेयम्। सर्वतोक्षिशिरोमुखं सर्वत्राक्षीणि शिरांसि मुखानि च यस्य तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम्। सर्वतः श्रुतिमच्छ्रुतिः श्रवणेन्द्रियं तद्यस्य तच्छ्रुतिमल्लोके प्राणिनिकाये सर्वमावृत्य संव्याप्य तिष्ठति स्थितिं लभते ॥ १३ ॥

उपाधिभूतपाणिपादादीन्द्रियाध्यारोपणाज्ज्ञेयस्य तद्वत्ताशङ्का मा भूदित्येवमर्थः श्लोकारम्भः—

> **सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्।**
> **असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च ॥ १४ ॥**

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वाणि च तानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि बुद्धीन्द्रियकर्मेन्द्रियाख्यान्यन्तःकरणे च **बुद्धिमनसी** ज्ञेयोपाधित्वस्य तुल्यत्वात्सर्वेन्द्रियग्रहणेन गृह्यन्ते। अपि चान्तःकरणोपाधिद्वारेणैव श्रोत्रादीनामप्युपाधित्वमित्यतोऽन्तःकरणबहिष्करणोपाधिभूतैः सर्वेन्द्रिय**गुणैरध्यवसायसंकल्पश्रवणवचनादिभिरवभासत** इति सर्वेन्द्रिय**गुणाभासं** सर्वेन्द्रियव्यापारै**र्व्यापृतमिव** तज्ज्ञेयमित्यर्थः "ध्यायतीव लेलायतीव" इति श्रुतेः (Br Upa. IV 3 7)। कस्मात्पुनः कारणान्न **व्यापृतमेवेति** गृह्यत इत्यत आह सर्वेन्द्रियविवर्जितं सर्वकरणरहितमित्यर्थः। अतो न करणव्यापारैर्व्यापृतं तज्ज्ञेयम्। यस्त्वयं मन्त्रः—"अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः" (Śve. Upa III 19) इत्यादिः स **सर्वेन्द्रियोपाधिगुणानुगुण्यभजनशक्तिमत्तज्ज्ञेयमित्येवंप्रदर्शनार्थो न तु साक्षादेव जवनादिक्रियावत्त्वप्रदर्शनार्थः**। "अन्धो मणिमविन्दत्" (Tai Āra. I 11) इत्यादिमन्त्रार्थवत्तस्य मन्त्रस्यार्थः। यस्मात्सर्वकरणवर्जितं तज्ज्ञेयं तस्मादसक्तं सर्वसंश्लेषवर्जितम्। यद्यप्येवं तथापि सर्वभृच्चैव। **सदास्पदं हि सर्वं सर्वत्र सद्बुद्ध्यनुगमात्**। न **हि मृगतृष्णिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति**। अतः सर्वभृत्सर्वं बिभर्तीति। स्यादिदं चान्यज्ज्ञेयस्य सत्त्वाधिगमद्वारं—निर्गुणं सत्त्वरजस्तमांसि गुणास्तैर्वर्जितं तज्ज्ञेयं तथापि

गुणभोक्तृ च गुणानां सत्त्वरजस्तमसां शब्दादिद्वारेण सुखदुःखमोहाकारपरिणतानां भोक्तृ चोपलब्धृ तज्ज्ञेयमित्यर्थः ॥ १४ ॥

किंच—

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

बहिस्त्वक्पर्यन्त **देहमात्मत्वेनाविद्याकल्पितमपेक्ष्य तमेवावधिं कृत्वा बहिरुच्यते।** तथा प्रत्यगात्मानमपेक्ष्य देहमेवावधि कृत्वान्तरुच्यते । बहिरन्तश्चेत्युक्ते **मध्ये**ऽभावे प्राप्त इदमुच्यतेऽचर चरमेव च यच्चराचर **देहाभासमपि** तदेव ज्ञेय यथा रज्जुसर्पाभास। **पू०**—यद्यचर चरमेव च व्यवहारविषय सर्वं ज्ञेय किमर्थमिदमिति सर्वैर्न विज्ञेयमिति । सि०—उच्यते, सत्य सर्वाभास तत्तथापि व्योमवत्सूक्ष्ममत सूक्ष्मत्वात्स्वेन रूपेण तज्ज्ञेयमप्यविज्ञेयमविदुषाम् । विदुषा त्वात्मैवेद सर्वं (Br Upa II 4 6) ब्रह्मैवेद सर्वं (Br Upa II. 5. 1) मित्यादिप्रमाणतो नित्य विज्ञात**मविज्ञाततया दूरस्थं** वर्षसहस्रकोट्याप्यविदुषामप्राप्यत्वादन्तिके च **तदात्मत्वाद्विदुषाम्** ॥ १५ ॥

किंच—

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥

अविभक्त च प्रतिदेह **व्योमवत्तदेकं** भूतेषु सर्वप्राणिषु विभक्तमिव च स्थित **देहेष्वेव विभाव्यमानत्वाद्**भूतभर्तृ च भूतानि बिभर्तीति तज्ज्ञेय भूतभर्तृ च स्थितिकाले । प्रलयकाले ग्रसिष्णु ग्रसनशीलम् । उत्पत्तिकाले प्रभविष्णु च प्रभवनशील **यथा रज्ज्वादि सर्पादेर्मिथ्याकल्पितस्य** ॥ १६ ॥

किंच सर्वत्र विद्यमान सन्नोपलभ्यते चेज्ज्ञेय तमस्तर्हि । न, किं तर्हि—

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम् ॥ १७ ॥

ज्योतिषामादित्यादीनामपि तज्ज्ञेय ज्योति । आत्मचैतन्यज्योतिषेद्धानि ह्यादित्यादीनि ज्योतींषि दीप्यन्ते "येन सूर्यस्तपति तेजसेद्ध" (Tai. Brā. III 12 9) "तस्य भासा सर्वमिद विभाति" (Śve Upa. VI 14) इत्यादिश्रुतिभ्य । स्मृतेश्चेहैव 'यदादित्यगत तेज' (XV. 12) इत्यादे । तमसोऽज्ञानात्परमस्पृष्टमुच्यते। ज्ञानादेर्दुःसंपादनबुद्ध्या प्राप्तावसादस्योत्तम्भनार्थमाह ज्ञानममानित्वादि (XIII 7-11) । ज्ञेय ज्ञेय यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिनोक्तम् (XIII 12-17) **ज्ञानगम्यं** ज्ञेयमेव ज्ञात सज्ज्ञानफलमिति ज्ञानगम्यमुच्यते । **ज्ञायमानं तु ज्ञेयम्**। तदेतत्त्रयमपि हृदि बुद्धौ सर्वस्य प्राणिजातस्य विष्ठित विशेषेण स्थितम्। तत्रैव हि त्रय विभाव्यते ॥ १७ ॥

यथोक्तार्थोपसंहारार्थोऽयं श्लोक आरभ्यते—

इति क्षेत्रं तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समासतः ।
मद्भक्त एतद्विज्ञाय मद्भावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

इत्येवं क्षेत्रं महाभूतादि धृत्यन्तं तथा ज्ञानममानित्वादि तत्त्वज्ञानार्थदर्शनपर्यन्तं ज्ञेयं च 'ज्ञेयं यत्तत्' इत्यादि 'तमसः परमुच्यते' इत्येवमन्तमुक्तं समासतः संक्षेपतः । एतावान्सर्वो हि वेदार्थो गीतार्थश्चोपसंहृत्योक्तः । अस्मिन्सम्यग्दर्शने कोऽधिक्रियत इत्युच्यते **मद्भक्तो** मयीश्वरे सर्वज्ञे परमगुरौ **वासुदेवे समर्पितसर्वात्मभावो यत्पश्यति शृणोति स्पृशति वा सर्वमेव भगवान्वासुदेव इत्येवंग्रहाविष्टबुद्धिर्मद्भक्तः** स एतद्यथोक्तं सम्यग्दर्शनं विज्ञाय मद्भावाय मम भावो मद्भावः परमात्मभावस्तस्मै मद्भावायोपपद्यते मोक्षं गच्छति ॥ १८ ॥

तत्र सप्तमे (Gītā VII) ईश्वरस्य द्वे प्रकृती उपन्यस्ते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणे । एतद्योनीनि भूतानीति (VII 6) चोक्तम् । क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वययोनित्वं कथं भूतानामित्ययमर्थोऽधुनोच्यते—

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।
विकारांश्च गुणांश्चैव विद्धि प्रकृतिसंभवान् ॥ १९ ॥

प्रकृतिं पुरुषं **चैवेश्वरस्य प्रकृती तौ** प्रकृतिपुरुषावुभावप्यनादी विद्धि । न विद्यत आदिर्ययोस्तावनादी । नित्येश्वरत्वादीश्वरस्य तत्प्रकृत्योरपि युक्तं नित्यत्वेन भवितुम् । प्रकृतिद्वयवत्त्वमेव हीश्वरस्येश्वरत्वम् । याभ्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरो जगदुत्पत्तिस्थितिप्रलयहेतुस्ते द्वे अनादी सत्यौ संसारस्य कारणम् ।

पू०*-नादी अनादी इति तत्पुरुषसमासं केचिद्वर्णयन्ति तेन हि किलेश्वरस्य– कारणत्वं सिध्यति । यदि पुनः प्रकृतिपुरुषावेव नित्यौ स्यातां तत्कृतमेव जगन्नेश्वरस्य जगतः कर्तृत्वम् इति ।

सि०—तदसत्,

(1) प्राक्प्रकृतिपुरुषयोरुत्पत्तेरीशितव्याभावादीश्वरस्यानीश्वरत्वप्रसङ्गात् । (11)

---

*Śankara introduces a Purvapaksa according to which the individual soul (पुरुष) and the Matter (प्रकृति) are two created principles, and hence not eternal This may be a Vedanta School. This Pūrvapaksa claimed that in its School the Lord (ईश्वर) alone would be the Creator

Śankara replies that (1) if the soul and the Matter were non-existent in the beginning, the Lord would be

– v. l केवलेश्वरस्य for किलेश्वरस्य.

संसारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षत्वप्रसङ्गाच्छास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गाद्(iii)बन्धमोक्षाभावप्रसङ्गाच्च (iv) **नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्योः सर्वमेतदुपपन्नं भवेत्।**

कथं, विकाराश्च गुणाश्चैव वक्ष्यमाणान्विकारान्बुद्ध्यादिदेहेन्द्रियान्तान्गुणाश्च सुखदुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्विद्धि जानीहि प्रकृतिसंभवान्**प्रकृतिरीश्वरस्य** विकारकारणशक्तिस्त्रिगुणात्मिका **माया** सा संभवो येषां विकाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च विद्धि प्रकृतिसंभवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसंभवाः—

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते ।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि **त्रयोदश**। देहस्यारम्भकाणि भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसंभवा विकाराः पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च प्रकृतिसंभवाः सुखदुःखमोहात्मकाः करणाश्रयत्वात्करणग्रहणेन गृह्यन्ते। **तेषां कार्यकरणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं** यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः **कारणमारम्भकत्वेन** प्रकृतिरुच्यते। **एवं कार्यकरणकर्तृत्वेन संसारस्य कारणं प्रकृतिः**। **कार्यकारणकर्तृत्वे इत्यस्मिन्नपि पाठे** कार्यं यद्यस्य विपरिणामस्तत्तस्य कार्यं विकारो, विकारि कारणं, तयोर्विकारविकारिणोः कार्यकारणयोः कर्तृत्वे इति*। **अथवा षोडश विकाराः कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्यकारणान्युच्यन्ते। तेषां कर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते आरम्भकत्वेनैव। पुरुषश्च**

---

at that time **no Lord** because there was nothing then to be governed, (ii) if the world was created at all, the Pūrvapakṣa holding the soul and the world to be newly created will have to say that they were created **without any** reason (निर्निमित्तत्व) and in that case, the soul will never be released and hence the Scripture (which starts to explain the Path to Mokṣa) will be futile, and (iii) as there were in the beginning no soul and no matter, there ought to have been no **bondage** and no **liberation**. (iv) But if the two प्रकृतिs of the Lord, *viz*, the soul and the matter, be eternal with the Lord, all these faults will not arise

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यन्ते, and drops तानि एव ... .उच्यन्ते from the next sentence.

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीव: क्षेत्रज्ञो भोक्तेतिपर्याय: सुखदुःखाना भोग्यानां भोक्तृत्व **उपलब्धृत्वे** हेतुरुच्यते।

* कथ पुनरनेन कार्यकरणकर्तृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयो: ससारकारणत्वमुच्यत इति। अत्रोच्यते कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलात्मना प्रकृते: परिणामाभावे पुरुषस्य चेतनस्यासति तदुपलब्धृत्वे कुत ससार स्यात्। यदा पुन कार्यकरणसुखदुःखरूपेण **हेतुफलात्मना परिणतया प्रकृत्या भोग्यया पुरुषस्य तद्विपरीतस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूप: संयोगः** स्यात्तदा ससार स्यादिति। अतो यत्प्रकृतिपुरुषयो: कार्यकरणकर्तृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च ससारकारणत्वमुक्तं तद्युक्तम्। क पुनरय ससारो नाम, सुखदुःखसंभोग: ससार: पुरुषस्य च सुखदुःखानां संभोक्तृत्व ससारित्वमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखाना भोक्तृत्व ससारित्वमित्युक्त तस्य तत्किंनिमित्तमित्युच्यते–

पुरुष: प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान्।
कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थ **प्रकृतावविद्यालक्षणायां** कार्यकारणरूपेण परिणताया स्थित प्रकृतिस्थ **प्रकृतिमात्मत्वेन गत** इत्येतद्धि **यस्मात्तस्माद्भुङ्क्त** उपलभत इत्यर्थ। प्रकृतिजान्प्रकृतितो जातान्सुखदुःखमोहाकाराभिव्यक्तान्गुणान्सुखी दुःखी मूढ पण्डितोऽहमित्येवम्। सत्यामप्यविद्याया सुखदुःखमोहेषु गुणेषु भुज्यमानेषु य: सङ्ग आत्मभाव ससारस्य (1) स प्रधान कारण जन्मन "स यथाकामो भवति तत्क्रतुर्भवति" (Br. Upa IV 4 5) इत्यादिश्रुते। तदेतदाह **कारण** हेतुर्गुणसङ्गो गुणेषु सङ्गोऽ**स्य पुरुषस्य** भोक्तु सदसद्योनिजन्मसु (2) सत्यश्चासत्यश्च योनय सदसद्योनयस्तासु सदसद्योनिषु जन्मानि सदसद्योनिजन्मानि तेषु सदसद्योनिजन्मसु विषयभूतेषु कारण गुणसङ्ग। **अथवा** सदसद्योनिजन्म**स्वस्य संसारस्य** कारण गुणसङ्ग इति ससारपदमध्याहार्यम्। सद्योनयो देवादियोनयोऽसद्योनय पश्वादियोनय। सामर्थ्यात्सदसद्योनयो मनुष्ययोनयोऽप्यविरुद्धा द्रष्टव्या। **एतदुक्तं भवति प्रकृतिस्थत्वाख्याविद्या गुणेषु च सङ्गः काम. ससारस्य कारणमिति।** तच्च परिवर्जनायोच्यते। **अस्य च निवृत्तिकारण ज्ञानवैराग्ये ससंन्यासे गीताशास्त्रे प्रसिद्धम्।** तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपन्यस्त क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयम्। (3) यज्ज्ञात्वामृत-

* Sankara explains his theory of अविद्या.

(1) POA drops ससारस्य

(2) POA reads सच्च असच्च सदसती, तयो योनय: for सत्यश्चासत्यश्च योनय:

(3) POA connects यज्ज्ञात्वा .. इति with विषयम्.

मश्नुत (XIII 12) इत्युक्त चान्यापोहेनातद्धर्माध्यारोपेण च ॥ २१ ॥

तस्यैव पुन साक्षान्निर्देश क्रियते—

उपद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ २२ ॥

उपद्रष्टा समीपस्थ सन्द्रष्टा स्वयमव्यापृतो यथर्त्विग्यजमानेषु यज्ञकर्मव्यापृतेषु तटस्थोऽन्योऽव्यापृतो यज्ञविद्याकुशल ऋत्विग्यजमानव्यापारगुणदोषाणामीक्षिता **तद्वत्कार्यकरणव्यापारेष्वव्यापृतोऽन्यो विलक्षणस्तेषां कार्यकरणानां सव्यापाराणां सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा**। अथवा देहचक्षुर्मनोबुद्ध्यात्मानो द्रष्टारस्तेषा बाह्यो द्रष्टा देहस्तत आरभ्यान्तरतमश्च प्रत्यक्समीप **आत्मा द्रष्टा। यत परोऽन्तरो नास्ति द्रष्टा सोऽतिशयसामीप्येन द्रष्टृत्वादुपद्रष्टा स्यात्**। यज्ञोपद्रष्टवद्वा सर्वविषयीकरणादुपद्रष्टा। अनुमन्ता चानुमोदनमनुमनन कुर्वंस्तु तत्क्रियासु परितोषस्तत्कर्ताऽनुमन्ता च। अथवाऽनुमन्ता कार्यकरणप्रवृत्तिषु स्वयमप्रवृत्तोऽपि प्रवृत्त इव तदनुकूलो विभाव्यते तेनानुमन्ता। अथवा प्रवृत्तान्स्वव्यापारेषु तत्साक्षिभूत कदाचिदपि न निवारयतीत्यनुमन्ता। भर्ता भरण नाम देहेन्द्रियमनोबुद्धीनां संहताना चैतन्यात्मपारार्थ्येन निमित्तभूतेन चैतन्याभासाना यत्स्वरूपधारणं तच्चैतन्यात्मकृतमेवेति **भर्तात्मेत्युच्यते**। भोक्ताग्न्युष्णवन्नित्यचैतन्यस्वरूपेण बुद्धे सुखदुःखमोहात्मका प्रत्यया सर्वविषयविषयाश्चैतन्यात्मग्रस्ता इव जायमाना विभक्ता विभाव्यन्त इति **भोक्तात्मोच्यते**। महेश्वर. सर्वात्मत्वात्स्वतन्त्रत्वाच्च महानीश्वरश्चेति महेश्वर। परमात्मा देहादीना बुद्ध्यन्ताना प्रत्यगात्मत्वेन कल्पितानामविद्यया परम उपद्रष्टृत्वादिलक्षण आत्मेति परमात्मा सोऽन्त परमात्मेत्यनेन शब्देन चाप्युक्तः कथित. श्रुतौ। क्वासा वस्मिन्देहे पुरुष **परोऽव्यक्तात्**। 'उत्तम पुरुषस्त्वन्य परमात्मेत्युदाहृत' इति यो वक्ष्यमाण 'क्षेत्रज्ञं चापि मा विद्धि' इत्युपन्यस्तो व्याख्यायोपसंहृतश्च ॥ २२ ॥

तमेव यथोक्तलक्षणमात्मानम्—

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।
सर्वथा वर्तमानोपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

य एवं यथोक्तप्रकारेण वेत्ति पुरुष **साक्षादहमिति** प्रकृतिं च यथोक्ता**मविद्यालक्षणां गुणै स्वविकारै सह निवर्तितामभावमापादितां विद्यया** सर्वथा सर्वप्रकारेण वर्तमानोऽपि स भूय पुन पतितेऽस्मिन्विद्वच्छरीरे देहान्तराय नाभिजायते नोत्पद्यते देहान्तरं न गृह्णातीत्यर्थ। **अपिशब्दात्किमु वक्तव्यं स्ववृत्तस्थो न जायत इत्यभिप्राय**।

* पू०—ननु यद्यपि ज्ञानोत्पत्त्यनन्तरं पुनर्जन्माभाव उक्तस्तथाऽपि प्राग्ज्ञानोत्पत्ते

---

* Sankara raises a Pūrvapaksa not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by ज्ञान, but

कृताना कर्मणामुत्तरकालभाविना च यानि चातिक्रान्तानेकजन्मकृतानि तेषा फलमदत्त्वा नाशो न युक्त इति स्युस्त्रीणि जन्मानि। (a) **कृतविप्रणाशो हि न युक्त** इति। (b) यथा फले प्रवृत्तानामारब्धजन्मनां कर्मणाम्। न च कर्मणा विशेषोऽवगम्यते। तस्मात्त्रिप्रकाराण्यपि कर्माणि त्रीणि जन्मान्यारभेरन्संहतानि वा सर्वाण्येक जन्मारभेरन्। अन्यथा कृतविनाशे सति सर्वत्रानाश्वासप्रसङ्गः शास्त्रानर्थक्यं च स्यादित्यत इदमयुक्तमुक्त न स भूयोऽभिजायत इति। सि०-न, (a) "क्षीयन्ते चास्य कर्माणि" (Mu Upa II 2.4), "ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति" (Mu Upa III 2. 9), "तस्य तावदेव चिरम्" (Chā Upa. VI 14 2), "ईषीकातूलवत्सर्वकर्माणि प्रदूयन्ते" (Chā Upa. V 24 3) इत्यादिश्रुतिशतेभ्य उक्तो विदुषः सर्वकर्मदाहः। (b) इहापि चोक्तो यथैधासीत्यादिना (IV. 37) सर्वकर्मदाह। वक्ष्यति च। (c) उपपत्तेश्च। अविद्याकामक्लेशबीजनिमित्तानि हि कर्माणि जन्मान्तराङ्कुरमारभन्ते। इहापि च साहङ्काराभिसंधीनि कर्माणि फलारम्भकाणि नेतराणीति तत्र तत्र भगवतोक्तम्।

---

also to establish his theory of जीवन्मुक्ति 'Liberation in this life.'

Opposition–Jñāna **cannot burn** (i) the actions done **before** and **after** the attainment of knowledge of Brahman in this life, called क्रियमाण कर्माणि, (ii) actions done in innumerable past lives called सञ्चित कर्माणि and (iii) actions which have **begun to give their good and bad results in this** life, called प्रारब्धफलानि कर्माणि Knowledge can burn none of these actions because (a) The destruction of actions done before they give their results, is unreasonable and it will lead to dis–belief in everything in this life (सर्वत्रानाश्वासप्रसङ्ग) and to the futility of the Scripture which promises certain rewards and punishments for doing certain good and bad deeds (शास्त्रानर्थक्यप्रसङ्ग), (b) Śankara admits that **one** part of actions, *viz*, that part which is classified as प्रारब्धफलानि कर्माणि, **is not burnt** by ज्ञान, so, we argue that प्रारब्धफलानि सञ्चितानि and क्रियमाणानि कर्माणि—**all** kinds of actions are not burnt since **all** are equally actions (न च कर्मणा विशेषोऽवगम्यते).

Therefore 'He is not reborn' (v 23d) should mean "He is reborn three times only or once only"

Śankara's Reply–No, (a) Śrūti (Mundaka Upa II 2 8, etc) mentions the fact of **all** the actions of a sage **being burnt** (b) The Gītā also mentions the same (c) And because

" बीजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।
ज्ञानदग्धैस्तथा क्लेशैर्नाऽऽत्मा संपद्यते पुनः " ॥ इति च ।

(d) पू०-अस्तु तावज्ज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालकृतानां कर्मणां ज्ञानेन दाहो ज्ञानसहभावित्वात् । न त्विह जन्मनि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानामतीतानेकजन्मान्तरकृतानां च दाहो युक्तः । सि०-न, **सर्वकर्माणीति विशेषणात्** । ज्ञानोत्तरकालभाविनामेव सर्वकर्मणामिति चेत् । न, संकोचे कारणानुपपत्तेः ।

(e) पू०-यत्तूक्तं यथा वर्तमानजन्मारम्भकाणि कर्माणि न क्षीयन्ते फलदानाय प्रवृत्तान्येव सत्यपि ज्ञाने तथानारब्धफलानामपि कर्मणां क्षयो न युक्त इति । सि०-तदसत् । कथं, **तेषां मुक्तेषुवत्प्रवृत्तफलत्वात्** । यथा पूर्वं लक्ष्यवेधाय मुक्त इषुर्धनुषो लक्ष्यवेधोत्तरकालमप्यारब्धवेगक्षयात्पतनेनैव निवर्तत एव शरीरारम्भकं कर्म शरीरस्थितिप्रयोजने निवृत्तेऽप्यासंस्कारवेगक्षयात्पूर्ववद्वर्तत एव । स एवेषुः प्रवृत्तिनिमित्तानारब्धवेगस्त्वमुक्तो धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंह्रियते तथाऽनारब्धफलानि कर्माणि स्वाश्रयस्थान्येव ज्ञानेन निर्बीजी क्रियन्त इति पतितेऽस्मिन्विद्वच्छरीरे ' न स भूयोऽभिजायते ' इति युक्तमेवोक्तमिति सिद्धम् ॥ २३ ॥

अत्राऽऽत्मदर्शन **उपायविकल्पा** इमे ध्यानादय उच्यन्ते—

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।
अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

ध्यानेन ध्यानं नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः श्रोत्रादीनि करणानि मनस्युपसंहृत्य मनश्च प्रत्यक्चेतयितर्येकाग्रतया **यच्चिन्तनं** तद्ध्यानम् । तथा ध्यायतीव बको ध्यायतीव पृथिवी ध्यायन्तीव पर्वता (Chā Upa VII 6 1) इत्युपमोपादानात्**तैलधारावत्संततोऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्यानं** तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्या**त्मानं प्रत्यक्चेतनमात्मना** ध्यानसंस्कृतेनान्तःकरणेन **केचिद्योगिनः** । अन्ये सांख्येन योगेन **सांख्यं नाम—इमे सत्त्वरजस्तमांसि गुणा मया दृश्या**

---

it is reasonable that some actions (e g, those caused by Avidyā and Desire for the reward) and not others, give their results. (d) The Sruti distinctly says " All actions are burnt by jñāna", and 'all' should not be interpreted to mean 'some'. (e) The non-burning of the प्रारब्धफलकर्माणि of a sage can be illustrated by the non-return of an arrow already discharged from the bow and the burning of the संचितानि कर्माणि and क्रियमाणानि कर्माणि which preceded the ज्ञान in this life by an arrow joined to the bow but withdrawn (धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहृतः).

अहं तेभ्योऽन्यस्तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आत्मेति चिन्तनमेष सांख्यो योगस्तेन पश्यन्त्यात्मानमात्मनेति अनुवर्तते । कर्मयोगेन कर्मैव योग ईश्वरार्पणबुद्ध्याऽनुष्ठीयमानं घटनरूप योगार्थत्वाद्योग उच्यते गुणतस्तेन सत्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वेवमजानन्त. श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते ।
तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्यु श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

अन्ये त्विति । अन्ये त्वेषु विकल्पेष्वन्यतरेणाप्येव यथोक्तमात्मानमजानन्तोऽन्येभ्य आचार्येभ्य श्रुत्वेदमेव चिन्तयतेत्युक्ता उपासते श्रद्दधाना सन्ताश्चिन्तयान्ति तेऽपि चातितरन्त्येवातिक्रामन्त्येव मृत्युं मृत्युयुक्त समारमित्येतत् । श्रुतिपरायणा श्रुतिः श्रवणं परमयनं गमन मोक्षमार्गप्रवृत्तौ पर साधन येषा ते श्रुतिपरायणा केवलपरोपदेशप्रमाणाः स्वयं विवेकरहिता इत्यभिप्राय. । किमु वक्तव्यं प्रमाण प्रति स्वतन्त्रा विवेकिनो मृत्युमतितरन्तीत्याभिप्रायः ॥ २५ ॥

क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वविषय ज्ञान मोक्षसाधन यज्ज्ञात्वामृतमश्नुत (XIII. 12) इत्युक्तं तत्कस्माद्धेतोरिति तद्धेतुप्रदर्शनार्थं श्लोक आरभ्यते—

यावत्संजायते किंचित्सत्त्वं स्थावरजङ्गमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥

यावद्यत्किंचित्सजायते समुत्पद्यते सत्त्व वस्तु किमविशेषेणेत्याह स्थावरजङ्गमं स्थावर जङ्गम च क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात्तज्जायत इत्येव विद्धि जानीहि हे भरतर्षभ ।

पू०—क' पुनरयं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो संयोगोऽभिप्रेत । न तावद्रज्ज्वेव घटस्यावयवसंश्लेषद्वारकः सबन्धविशेष सयोग क्षेत्रेण क्षेत्रज्ञस्य संभवत्याकाशवन्निरवयवत्वात् । नापि समवायलक्षणस्तन्तुपटयोरिव क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरितरेतरकार्यकारणभावानभ्युपगमादिति ।

सि०—उच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्विषयविषयिणोर्भिन्नस्वभावयोरितरेतरतद्धर्माध्यासलक्षणः सयोग क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविवेकाभावनिबन्धनो रज्जुशुक्तिकादीनां तद्विवेकज्ञानाभावादध्यारोपितसर्परजतादिसंयोगवत् । सोऽयमध्यासस्वरूपः क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथाशास्त्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणभेदपरिज्ञानपूर्वक प्राग्दर्शितरूपात्क्षेत्रान्मुञ्जादिवेषीका यथोक्तलक्षण क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य न सत्तन्नासदुच्यत (XIII 12) इत्यनेन निरस्तसर्वोपाधिविशेषं ज्ञेयं ब्रह्म स्वरूपेण यः पश्यति क्षेत्र च मायानिर्मितहस्तिस्वप्नदृष्टवस्तुगन्धर्वनगरादिवदसदेव सदिवावभासत इत्येव निश्चितविज्ञानो यस्तस्य यथोक्तसम्यग्दर्शनविरोधादपगच्छति मिथ्याज्ञानम् ।

तस्य जन्महेतोरपगमात् ‘ य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ’ इत्यनेन विद्वान्भूयो नाभिजायत इति यदुक्तं तदुपपन्नमुक्तम् ॥ २६ ॥

न स भूयोऽभिजायत (XIII. 23) इति सम्यग्दर्शनफलमविद्यादिसंसारबीजनिवृत्तिद्वारेण जन्माभाव उक्तः । **जन्मकारणं** चाविद्यानिमित्तकः क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग उक्तः । अतस्तस्या अविद्याया निवर्तकं **सम्यग्दर्शनमुक्तमपि पुनः शब्दान्तरेणोच्यते**—

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं निर्विशेषं तिष्ठन्तं स्थितिं कुर्वन्तं, क्व सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु प्राणिषु, कं परमेश्वरं देहेन्द्रियमनोबुद्ध्यव्यक्तात्मनोऽपेक्ष्य परमेश्वरस्तं सर्वेषु भूतेषु समं तिष्ठन्तम् । तानि विशिनष्टि विनश्यत्स्विति । तं च परमेश्वरमविनश्यन्तमिति भूतानां परमेश्वरस्य चात्यन्तवैलक्षण्यप्रदर्शनार्थम् । कथं, सर्वेषां हि भावविकाराणां जनिलक्षणो भावविकारो मूलं जन्मोत्तरभाविनोऽन्ये सर्वे भावविकारा विनाशान्ताः । विनाशात्परो न कश्चिदस्ति भावविकारो भावाभावात् । **सति हि धर्मिणि धर्मा भवन्त्यतोऽन्त्यभावविकाराभावानुवादेन पूर्वभाविनः सर्वे भावविकाराः प्रतिषिद्धा भवन्ति सह कार्यैः । तस्मात्सर्वभूतैर्वैलक्षण्यमत्यन्तमेव परमेश्वरस्य सिद्धं निर्विशेषत्वमेकत्वं च** । य एवं यथोक्तं परमेश्वरं पश्यति स पश्यति । ननु सर्वोऽपि लोकः पश्यति किं विशेषणेनेति, सत्यं पश्यति किंतु विपरीतं पश्यत्यतो विशिनष्टि स एव पश्यतीति । यथा तिमिरदृष्टिरनेकं चन्द्रं पश्यति तमपेक्ष्यैकचन्द्रदर्शी विशिष्यते स एव पश्यतीति । तथैवेहाप्येकमविभक्तं यथोक्तमात्मानं यः पश्यति स विभक्तानेकात्मविपरीतदर्शिभ्यो विशिष्यते स एव पश्यतीति । इतरे पश्यन्तोऽपि न पश्यन्ति विपरीतदर्शित्वादनेकचन्द्रदर्शिवदित्यर्थः ॥ २७ ॥

यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनस्य **फलवचनेन स्तुतिः** कर्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

समं पश्यन्हि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।
न हिनस्त्यात्मनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

समं पश्यन्नुपलभमानो हि यस्मात्सर्वत्र सर्वभूतेषु समवस्थितं तुल्यतयावस्थितमीश्वरमतीतानन्तरश्लोकोक्तलक्षणमित्यर्थः । समं पश्यन्किं न हिनस्ति हिंसां न करोत्यात्मना **स्वेनैव स्वमात्मानं** ततस्तदहिंसनाद्याति परां प्रकृष्टां गतिं मोक्षाख्याम् । ननु नैव कश्चित्प्राणी स्वयं **स्वमात्मानं** हिनस्ति कथमुच्यतेऽप्राप्तं न हिनस्तीति । यथा न ‘ पृथिव्यामग्निश्चेतव्यो नान्तरिक्षे ’ इत्यादि । नैष दोषः, अज्ञानामात्मतिरस्करणोपपत्तेः । सर्वो ह्यज्ञोऽत्यन्तप्रसिद्धं **साक्षादपरोक्षादात्मानं तिरस्कृत्यानात्मानमात्मत्वेन परिगृह्य** तमपि धर्माधर्मौ कृत्वोपात्तमात्मानं हत्वान्यमात्मानमुपादत्ते नवं तं चैव हत्वान्यमेवं तमपि हत्वान्यमित्येवमुपात्तमुपात्तमात्मानं हन्तीत्यात्महा

सर्वोऽज्ञः। यस्तु परमार्थात्मासावपि सर्वदाविद्यया **हत इव** विद्यमानफलाभावादिति **सर्वे आत्महन एवाविद्वांस**। यस्त्वितरो यथोक्तात्मदर्शी स उभयथाप्यात्मनाऽत्मानं न हिनस्ति ततो याति परां गतिं, यथोक्तं फलं तस्य भवतीत्यर्थः ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्थमीशं समं पश्यन्न हिनस्त्यात्मनात्मानमित्युक्तं तदनुपपन्नं **स्वगुणकर्मवैलक्षण्यभेदभिन्नेष्वात्मस्वि**त्येतदाशङ्क्याह—

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।
यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

प्रकृत्या प्रकृतिर्भगवतो **माया** त्रिगुणात्मिका, मायां तु प्रकृतिं विद्यादिति (Śve. Upa IV 10) मन्त्रवर्णात्तया प्रकृत्यैव च नान्येन महदादिकार्यकारणाकारपरिणतया कर्माणि वाङ्मनःकायारभ्याणि क्रियमाणानि निर्वर्त्यमानानि सर्वशः सर्वप्रकारैर्यः पश्यत्युपलभते तथात्मानं क्षेत्रज्ञ**मकर्तारं सर्वोपाधिविवर्जितं** पश्यति स परमार्थदर्शीत्यभिप्रायः। निर्गुणस्याकर्तुर्निर्विशेषस्याकाशस्येव भेदे प्रमाणानुपपत्ति**रित्यर्थः** ॥ २९ ॥

पुनरपि तदेव सम्यग्दर्शनं शब्दान्तरेण प्रपञ्चयति—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।
तत एव च विस्तारं ब्रह्म संपद्यते तदा ॥ ३० ॥

यदा यस्मिन्काले भूतपृथग्भावं भूतानां पृथग्भावं पृथक्त्वमेकस्थमे**कस्मिन्नात्मनि** स्थितमेकस्थमनुपश्यति शास्त्राचार्योपदेशतो मत्त्वात्मप्रत्यक्षत्वेन पश्यत्यात्मैवेदं सर्वमिति। तत एव च तस्मादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विकासमात्मतः प्राण आत्मत आशा आत्मतः स्मर आत्मत आकाश आत्मतस्तेज आत्मत आप आत्मत आविर्भावतिरोभावावात्मतोऽन्नमित्येवमादिप्रकारैर्विस्तारं (Cha Upa VII 26. 1) यदा पश्यति ब्रह्म संपद्यते ब्रह्मैव भवति तदा तस्मिन्काल इत्यर्थः ॥ ३० ॥

एकस्यात्मनः सर्वदेहात्मत्वे तद्दोषसंबन्धे प्राप्त इदमुच्यते—

अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्माऽयमव्ययः ।
शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥

अनादित्वादनादेर्भावोऽनादित्वमादिः कारणं तद्यस्य नास्ति तदनादि। यद्ध्यादिमत्तत्स्वेनात्मना व्येत्ययं त्वनादित्वा**न्निरवयव इति कृत्वा** न व्येति। तथा निर्गुणत्वात्सगुणो हि गुणव्ययाद्व्येत्ययं तु निर्गुणत्वान्न व्येतीति परमात्मायमव्ययो नास्य व्ययो विद्यत इत्यव्ययः। यत एवमतः शरीरस्थोऽपि **शरीरेष्वात्मन उपलब्धिर्भवतीति** शरीरस्थ उच्यते तथापि न करोति। **तदकरणादेव तत्फलेन**

न लिप्यते। यो हि कर्ता स कर्मफलेन लिप्यतेऽयं त्वकर्तातो न फलेन लिप्यत इत्यर्थः। कः पुनर्देहेषु करोति लिप्यते च यदि तावदन्यः परमात्मनो देही करोति लिप्यते च ततः इदमनुपपन्नमुक्तं क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वं क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धीत्यादि। अथ नास्तीश्वरादन्यो देही कः करोति लिप्यते चेति वाच्यं परो वा नास्तीति। **सर्वथा दुर्विज्ञेयं दुर्वाच्यं चेति भगवत्प्रोक्तमौपनिषदं दर्शनं परित्यक्तं वैशेषिकैः सांख्यार्हतबौद्धैश्च।** तत्राय **परिहारो** भगवता स्वेनैवोक्तः 'स्वभावस्तु प्रवर्तते' इति (V 14)। **अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यत इति व्यवहारो भवति न तु परमार्थतः एकस्मिन्परमात्मनि तदस्ति। अत एतस्मिन्परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानां ज्ञाननिष्ठानां परमहंसपरिव्राजकानां तिरस्कृताविद्याव्यवहाराणां कर्माधिकारो नास्तीति तत्र तत्र दर्शितं भगवता ॥ ३१ ॥**

किमिव न करोति न लिप्यत इत्यत्र दृष्टान्तमाह—

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते।
सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा सर्वगतं व्याप्यपि सत्सौक्ष्म्यात्सूक्ष्मभावादाकाशं खं नोपलिप्यते न संबध्यते सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

किंच—

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः।
क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

यथा प्रकाशयत्यवभासयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः सवितादित्यस्तथा तद्वन्महा**भूतादिधृत्यन्तं क्षेत्रमेकः** सन्प्रकाशयति कः क्षेत्री परमात्मेत्यर्थः। रविदृष्टान्तो-त्राऽऽत्मन उभयार्थोऽपि भवति रविवत्सर्वक्षेत्रेष्वेक आत्मालेपकश्चेति ॥ ३३ ॥

समस्ताध्यायार्थोपसंहारार्थोऽयं श्लोकः—

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा।
भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे प्रकृतिपुरुषविवेकयोगो नाम

त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्यथाव्याख्यातयोरेवं यथाप्रदर्शितप्रकारेणान्तरमितरेतरवैलक्षण्यविशेष ज्ञानचक्षुषा शास्त्राचार्योपदेशजनितमात्मप्रत्यायिकज्ञानं चक्षुस्तेन ज्ञानचक्षुषा भूत-प्रकृतिमोक्षं च **भूतानां प्रकृतिरविद्यालक्षणाव्यक्ताख्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्ष-णमभावगमनं च** ये विदुर्विजानन्ति यान्ति गच्छन्ति ते परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म न पुनर्देहमाददत इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये **क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो** नाम
त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥



चतुर्दशोऽध्यायः ।

सर्वमुत्पद्यमान क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगादुत्पद्यत इत्युक्त तत्कथमिति तत्प्रदर्शनार्थं ' पर भूय' ' इत्यादिरध्याय आरभ्यते, **अथवा** ईश्वरपरतन्त्रयो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्जगत्कारणत्व न तु साख्यानामिव स्वतन्त्रयोरित्येवमर्थं, प्रकृतिस्थत्वं गुणेषु च सङ्ग ससारकारण-मित्युक्त कस्मिन्गुणे कथ सङ्ग' के वा गुणा. कथ वा ते बध्नन्तीति गुणेभ्यश्च मोक्षण कथ स्यान्मुक्तस्य च लक्षण वक्तव्यमित्येवमर्थ च–

श्रीभगवानुवाच–

परं भूय प्रवक्ष्यमि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥

पर ज्ञानमिति व्यवहितेन सबन्ध । भूय' पुन पूर्वेषु सर्वेष्वध्यायेष्वसकृदुक्तमपि प्रवक्ष्यामि । तच्च पर परवस्तुविषयत्वात्, किं तत्, ज्ञान सर्वेषा ज्ञानानामुत्तममुत्तम-फलत्वात् । ज्ञानानामिति नामानित्वादीना (XIII. 7) कि तर्हि यज्ञादिज्ञेयवस्तु-विषयाणामिति । तानि न मोक्षायेद तु मोक्षायेति परोत्तमशब्दाभ्या स्तौति श्रोतृबुद्धि-रुच्युत्पादनार्थम् । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञान ज्ञात्वा प्राप्य **मुनय संन्यासिनो** मननशीला सर्वे परा **सिद्धिं मोक्षाख्यामि**तोऽस्माद्देहबन्धनादूर्ध्व गता प्राप्ता ॥ १ ॥

अस्याश्च सिद्धेरैकान्तिकत्व दर्शयति—

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥

इद ज्ञानं यथोक्तमुपाश्रित्य ज्ञानसाधनमनुष्ठायेत्येतत् । **मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मत्स्वरूपतामागता: प्राप्ता** इत्यर्थो **न तु समानधर्मतां साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्भेदानभ्युपगमाद्गीताशास्त्रे ।** फलवादश्चाय **स्तुत्यर्थमुच्यते** । सर्गेऽपि सृष्टिकालेऽपि नोपजायन्ते नोत्पद्यन्ते प्रलये ब्रह्मणोऽपि विनाशकाले न व्यथन्ति च व्यथा नापद्यन्ते न च्यवन्तीत्यर्थ. ॥ २ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग ईदृशो भूतकारणमित्याह—

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

मम स्वभूता मदीया **माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतिर्योनि** सर्वभूताना ; सर्वकार्येभ्यो महत्त्वाद्भरणाच्च स्वविकाराणा महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते । तस्मिन्महति ब्रह्मणि योनौ **गर्भं हिरण्यगर्भस्य जन्मनो बीजं** सर्वभूतजन्मकारण बीज दधामि निक्षिपामि क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वयशक्तिमानीश्वरोऽहमविद्याकामकर्मोपाधिस्वरूपानुविधायिनं क्षेत्रज्ञ क्षेत्रेण सयोजयामीत्यर्थ । सभव उत्पत्ति सर्वभूताना हिरण्यगर्भोत्पत्तिद्वारेण **ततस्तस्माद्गर्भाधानाद्भ**वति हे भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तय. संभवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सर्वयोनिष्विति । देवपितृमनुष्यपशुमृगादिसर्वयोनिषु कौन्तेय **मूर्तयो देहसस्थानलक्षणा मूर्छिताङ्गावयवा मूर्तयः सभवन्ति** यास्तासा मूर्तीना ब्रह्म महत्सर्वावस्थ योनि कारणमहमीशो बीजप्रदो गर्भाधानस्य कर्ता पिता ॥ ४ ॥

के गुणा कथ बध्नन्तीत्युच्यते—

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसभवा ।
निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमव्ययम् ॥ ५ ॥

सत्त्व रजस्तम इत्येवनामानो, गुणा इति पारिभाषिक शब्दो न रूपादिवद्द्रव्याश्रिता । न च गुणगुणिनोरन्यत्वमत्र विवक्षितम् । तस्माद्गुणा इव नित्यपरतन्त्रा. क्षेत्रज्ञ प्रत्यविद्यात्मकत्वात्क्षेत्रज्ञ निबध्नन्तीव तमास्पदीकृत्यात्मान प्रतिलभन्त इति निबध्नन्तीत्युच्यते । ते च प्रकृतिसभवा भगवन्मायासभवा **निबन्धन्तीव** हे महाबाहो महान्तौ समर्थतरावाजानुप्रलम्बौ बाहू यस्य स महाबाहुर्हे महाबाहो देहे शरीरे देहिन देहवन्तमव्ययमव्ययत्व चोक्तमनादित्वादित्यादिश्लोके (XIII. 31)। **ननु देही न लिप्यत** (XIII 31) **इत्युक्त तत्कथमिह निबध्नन्तीत्यन्यथोच्यते, परिहृतमस्माभिरिवशब्देन निबध्नन्तीवेति ॥ ५ ॥**

तत्र सत्त्वादीना सत्त्वस्यैव तावल्लक्षणमुच्यते—

तत्र सत्त्व निर्मलत्वात्प्रकाशकमनामयम् ।
सुखसङ्गेन बध्नाति ज्ञानसङ्गेन चानघ ॥ ६ ॥

तत्र सत्त्वमिति । निर्मलत्वात्स्फटिकमणिरिव प्रकाशकमनामय निरुपद्रव सत्त्व, तन्निबध्नाति । कथ सुखसङ्गेन **सुख्यहमिति विषयभूतस्य सुखस्य विषयिण्या-**

त्मनि संश्लेषापादनं मृषैव सुखे सञ्जनम्। सैषाऽविद्या। न हि विषय-धर्मो विषयिणो भवति। इच्छादि च धृत्यन्तं क्षेत्रस्यैव विषयस्य धर्म इत्युक्तं भगवता। अतोऽविद्यैव स्वकीयधर्मभूतया विषयविषय्यविवेकलक्षणयाऽस्वात्मभूते सुखे सञ्जयतीव सक्तमिव करोत्यसुखिनं सुखिनमिव। तथा ज्ञानसङ्गेन च। ज्ञानमिति सुखसाहचर्यात्क्षेत्रस्यैवान्तःकरणस्य धर्मो नात्मनः। आत्मधर्मत्वे सङ्गानुपपत्तेर्बन्धानुपपत्तेश्च। सुख इव ज्ञानादौ सङ्गो मन्तव्यो हेऽनघाव्यसन ॥ ६ ॥

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम् ।
तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥

रजो रागात्मकमिति। रजो रागात्मकं रञ्जनाद्रागो गैरिकादिवद्रागात्मकं विद्धि जानीहि तृष्णासङ्गसमुद्भवं तृष्णाऽप्राप्ताभिलाषः, आसङ्गः प्राप्ते विषये मनसः प्रीतिलक्षणः संश्लेषः, तृष्णासङ्गयोः समुद्भवं तृष्णासङ्गसमुद्भवं तन्निबध्नाति तद्रजः कौन्तेय कर्मसङ्गेन दृष्टादृष्टार्थेषु कर्मसु सञ्जनं तत्परता कर्मसङ्गस्तेन निबध्नाति रजो देहिनम् ॥ ७ ॥

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।
प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

तमस्त्विति। तमस्तृतीयो गुणोऽज्ञानजमज्ञानाज्जातमज्ञानजं विद्धि मोहनं मोहकरमविवेककरं सर्वदेहिनां सर्वेषां देहवतां प्रमादालस्यनिद्राभिः प्रमादश्चालस्यं च निद्रा च प्रमादालस्यनिद्रास्ताभिस्तत्तमो निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

पुनर्गुणानां व्यापारः संक्षेपत उच्यते—

सत्त्वं सुखे सञ्जयति रजः कर्मणि भारत ।
ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत ॥ ९ ॥

सत्त्वं सुखे सञ्जयति संश्लेषयति रजः कर्मणि हे भारत सञ्जयतीति अनुवर्तते। ज्ञानं सत्त्वकृतं विवेकमावृत्याच्छाद्य तु तमः स्वेनावरणात्मना प्रमादे सञ्जयत्युत प्रमादो नाम प्राप्तकर्तव्याकरणम् ॥ ९ ॥

उक्तं कार्यं कदा कुर्वन्ति गुणा इत्युच्यते—

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।
रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

रजस्तमश्चोभावप्यभिभूय सत्त्वं **भवत्युद्भवति वर्धते** यदा तदा लब्धात्मकं सत्त्वं स्वकार्यं ज्ञानसुखाद्यारभते हे भारत। तथा रजोगुणः सत्त्वं तमश्चैवोभावप्यभिभूय वर्धते यदा तदा कर्मतृष्णादि स्वकार्यमारभते। तमआख्यो गुणः सत्त्वं रजश्चोभावप्यभिभूय तथैव वर्धते यदा तदा ज्ञानावरणादि स्वकार्यमारभते ॥ १० ॥

यदा यो गुण उद्भूतो भवति तदा तस्य किं लिङ्गमित्युच्यते—

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।
ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥

सर्वद्वारेष्वात्मन उपलब्धिद्वाराणि श्रोत्रादीनि सर्वाणि करणानि तेषु सर्वद्वारेष्वन्तःकरणस्य बुद्धेर्वृत्तिः प्रकाशो देहेऽस्मिन्नुपजायते । तदेव ज्ञानम् । यदैव प्रकाशो ज्ञानाख्य उपजायते तदा ज्ञानप्रकाशेन लिङ्गेन विद्याद्विवृद्धमुद्भूत सत्त्वमित्युतापि ॥ ११ ॥

रजस उद्भूतस्येद चिह्नम्—

लोभ प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः स्पृहा ।
रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

लोभः परद्रव्यादित्सा, प्रवृत्तिः प्रवर्तन सामान्यचेष्टा, आरम्भः, कस्य, कर्मणाम्, अशमोऽनुपशमः हर्षरागादिप्रवृत्तिः, स्पृहा सर्वसामान्यवस्तुविषया तृष्णा, रजसि गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।
तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥

अप्रकाश इति । अप्रकाशोऽविवेकोऽत्यन्तमप्रवृत्तिश्च प्रवृत्त्यभावस्तत्कार्यं प्रमादो मोह एव चाविवेको मूढतेत्यर्थः । तमसि गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥

मरणद्वारेणापि यत्फल प्राप्यते तदपि सङ्गरागहेतुक सर्वं गौणमेवेति दर्शयन्नाह—

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहभृत् ।
तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्ध उद्भूते तु प्रलयं मरण याति प्रतिपद्यते देहभृदात्मा **तदोत्तमविदां महदादितत्त्वविदामित्येतत्** । लोकानमलान्मलरहितान्प्रतिपद्यते प्राप्नोतीत्येतत् ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसङ्गिषु जायते ।
तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

रजसि गुणे विवृद्धे प्रलय मरण गत्वा प्राप्य कर्मसङ्गिषु कर्मासक्तियुक्तेषु मनुष्येषु जायते । तथा तद्वदेव प्रलीनो मृतस्तमसि विवृद्धे **मूढयोनिषु पश्वादियोनिषु** जायते ॥ १५ ॥

अतीतश्लोकार्थस्यैव संक्षेप उच्यते—

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।
रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥

कर्मणः **सुकृतस्य सात्त्विकस्येत्यर्थः ।** आहुः शिष्टाः सात्त्विकमेव निर्मलं फलमिति । रजसस्तु फलं दुःखं राजसस्य कर्मण इत्यर्थः । कर्माधिकारात्फलमपि दुःखमेव कारणानुरूप्याद्राजसमेव । तथाज्ञानं तमसस्तामसस्य कर्मणोऽधर्मस्य पूर्ववत् ॥ १६ ॥

किं च गुणेभ्यो भवति—

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।
प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

सत्त्वाल्लब्धात्मकात्संजायते समुत्पद्यते ज्ञानं रजसो लोभ एव च । प्रमादमोहौ चोभौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च भवति ॥ १७ ॥

किं च—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।
जघन्यगुणवृत्तस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति देवलोकादिषूत्पद्यन्ते सत्त्वस्थाः सत्त्वगुणवृत्तस्थाः । मध्ये तिष्ठन्ति मनुष्येषूत्पद्यन्ते राजसाः । जघन्यगुणवृत्तस्था जघन्यश्चासौ गुणश्च जघन्यगुणस्तमस्तस्य **वृत्तं निद्रालस्यादि** तस्मिन्स्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढा अधो गच्छन्ति पश्वादिषूत्पद्यन्ते तामसाः ॥ १८ ॥

पुरुषस्य प्रकृतिस्थत्वरूपेण मिथ्याज्ञानेन युक्तस्य भोग्येषु गुणेषु सुखदुःखमोहात्मकेषु सुखी दुःखी मूढोऽहमस्मीत्येवंरूपो यः सङ्गस्तत्कारणं पुरुषस्य सदसद्योनिजन्मप्राप्तिलक्षणस्य संसारस्येति समासेन **पूर्वाध्याये यदुक्तं** तदिह सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवा इत्यत आरभ्य गुणस्वरूपं गुणवृत्तं स्ववृत्तेन च गुणानां बन्धकत्वं गुणवृत्तनिबद्धस्य च पुरुषस्य या गतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलं बन्धकारणं विस्तरेणोक्त्वाधुना सम्यग्दर्शनान्मोक्षो वक्तव्य इत्यत आह भगवान्—

नान्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।
गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

नान्यं कार्यकारणविषयाकारपरिणतेभ्यो **गुणेभ्यः कर्तारमन्यं यदा द्रष्टा विद्वान्सन्नानुपश्यति । गुणा एव सर्वावस्थाः सर्वकर्मणां कर्तार इत्येवं पश्यति ।** गुणेभ्यश्च परं **गुणव्यापारसाक्षिभूतं वेत्ति** मद्भावं **मम भावं** स द्रष्टाधिगच्छति ॥ १९ ॥

कथमधिगच्छतीत्युच्यते—

गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।
जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

गुणानेतान्यथोक्तानतीत्य जीवन्नेवातिक्रम्य मायोपाधिभूतांस्त्रीन्देही देहसमुद्भवान्देहोत्पत्तिबीजभूतान्, जन्ममृत्युजरादुःखैः, जन्म च मृत्युश्च जरा च दुःखानि च तैर्जीवन्नेव विमुक्तः सन्विद्वानमृतमश्नुते । एवं मद्भावमधिगच्छतीत्यर्थः ॥ २० ॥

जीवन्नेव गुणानतीत्यामृतमश्नुत इति प्रश्नबीजं प्रतिलभ्य—

अर्जुन उवाच—

कैर्लिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।
किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

कैर्लिङ्गैश्चिह्नैस्त्रीनेतान्व्याख्यातान्गुणानतीतोऽतिक्रान्तो भवति प्रभो । किमाचारः कोऽस्याचार इति किमाचारः । कथं केन च प्रकारेणैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

गुणातीतस्य लक्षणं गुणातीतत्वोपायं चार्जुनेन पृष्टोऽस्मिञ्श्लोके प्रश्नद्वयार्थं प्रतिवचनम्—

श्रीभगवानुवाच—

यत्तावत्कैर्लिङ्गैर्युक्तो गुणातीतो भवतीति तच्छृणु—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ २२ ॥

प्रकाशं च सत्त्वकार्यं प्रवृत्तिं च रजःकार्यं मोहमेव च तमःकार्यमित्येतानि न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि सम्यग्विषयभावेनोद्भूतानि । मम तामसः प्रत्ययो जातस्तेनाहं मूढस्तथा राजसी प्रवृत्तिर्ममोत्पन्ना दुःखात्मिका तेनाहं रजसा प्रवर्तितः प्रचलितः स्वरूपात्कष्टं मम वर्तते योऽयं मत्स्वरूपावस्थानाद्भ्रंशस्तथा सात्त्विको गुणः प्रकाशात्मा मां विवेकित्वमापादयन्सुखे च सञ्जयन्बध्नातीति तानि द्वेष्ट्यसम्यग्दर्शित्वेन । तदेवं गुणातीतो न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि । यथा च सात्त्विकादिपुरुषः सात्त्विकादिकार्याण्यात्मानं प्रति प्रकाश्य निवृत्तानि काङ्क्षति, न तथा गुणातीतो निवृत्तानि काङ्क्षतीत्यर्थः । एतन्न परप्रत्यक्षं लिङ्गं किं तर्हि स्वात्मप्रत्यक्षत्वादात्मविषयमेवैतल्लक्षणम् । न हि स्वात्मविषयं द्वेषमाकाङ्क्षां वा परः पश्यति ॥ २२ ॥

अथेदानीं गुणातीतः किमाचार इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।
गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेङ्गते ॥ २३ ॥

उदासीनवद्यथोदासीनो न कस्यचित्पक्षं भजते तथायं गुणातीतत्वोपायमार्गेऽवस्थित आसीन आत्मविद्गुणैर्यः **संन्यासी** न विचाल्यते विवेकदर्शनावस्थातः। तदेतत्स्फुटीकरोति गुणाः **कार्यकरणविषयाकारपरिणता अन्योन्यस्मिन्वर्तन्त इति** योऽवतिष्ठति । छन्दोभङ्गभयात्परस्मैपदप्रयोगः । **योऽनुतिष्ठतीति वा पाठान्तरम्** । नेङ्गते न चलति स्वरूपावस्थ एव भवतीत्यर्थः ॥ २३ ॥

किं च—

समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाञ्चनः ।
तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

समदुःखसुखः समे दुःखसुखे यस्य स समदुःखसुखः । स्वस्थः स्व आत्मनि स्थितः प्रसन्नः । समलोष्टाश्मकाञ्चनो लोष्टं चाश्मा च काञ्चनं च समानि यस्य स समलोष्टाश्मकाञ्चनः । तुल्यप्रियाप्रियः प्रियं चाप्रियं च प्रियाप्रिये तुल्ये समे यस्य सोऽयं तुल्यप्रियाप्रियः । धीरो धीमान् । तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिर्निन्दा चात्मसंस्तुतिश्च तुल्ये निन्दात्मसंस्तुती यस्य **यतेः** स तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

किं च—

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।
सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥ २५ ॥

मानापमानयोस्तुल्यः समो निर्विकारः । तुल्यो मित्रारिपक्षयोः, यद्यप्युदासीना भवन्ति केचित्स्वाभिप्रायेण तथापि पराभिप्रायेण मित्रारिपक्षयोरिव भवन्तीति तुल्यो मित्रारिपक्षयोरित्याह । सर्वारम्भपरित्यागी दृष्टादृष्टार्थानि कर्माण्यारभ्यन्त इत्यारम्भाः सर्वानारम्भान्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वारम्भपरित्यागी **देहधारणमात्रनिमित्तव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थः** । गुणातीतः स उच्यते । उदासीनवदित्यादि गुणातीतः स उच्यत इत्येतदन्तमुक्तं यावद्यत्नसाध्यं तावत्**संन्यासिना**नुष्ठेयं गुणातीतत्वसाधनं **मुमुक्षोः** स्थिरीभूतं तु स्वसंवेद्यं सद्गुणातीतस्य **यतेर्**लक्षणं भवतीति ॥ २५ ॥

अधुना कथं च त्रीन्गुणानतिवर्तत इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
स गुणान्समतीत्यैतान्ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

मां चेश्वरं नारायणं सर्वभूतहृदयाश्रितं यो **यतिः कर्मी** वाव्यभिचारेण न कदाचिद्यो व्यभिचरति **भक्तियोगेन भजनं भक्तिः सैव योगस्तेन भक्तियोगेन** सेवते स गुणान्समतीत्यैतान्यथोक्तान्**ब्रह्मभूयाय भवनं भूयो ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय मोक्षाय** कल्पते समर्थो भवतीत्यर्थः ॥ २६ ॥

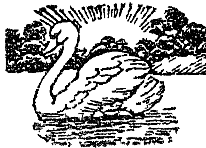
कुत एतदित्युच्यते—

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च ।
शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥ २७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणत्रयविभागयोगो नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

ब्रह्मण परमात्मनो हि यस्मात्प्रतिष्ठाहं प्रतितिष्ठत्यस्मिन्निति प्रतिष्ठाहं **प्रत्यगात्मा** । कीदृशस्य ब्रह्मणोऽमृतस्याविनाशिनोऽव्ययस्याविकारिणः शाश्वतस्य च नित्यस्य **धर्मस्य** ज्ञानयोगधर्मप्राप्यस्य **सुखस्या**नन्दरूपस्यैकान्तिकस्याव्यभिचारिण ।(1) **अमृतादिस्वभावस्य परमात्मनः प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठा सम्यग्ज्ञानेन परमात्मतया निश्चीयते । तदेतद्ब्रह्मभूयाय कल्पत इत्युक्तम् ।** (2) **यथा चेश्वरशक्त्या भक्तानुग्रहादिप्रयोजनाय ब्रह्म प्रतिष्ठते प्रवर्तते सा शक्तिर्ब्रह्मैवाहं शक्तिशक्तिमतोरनन्यत्वादित्यभिप्राय. ।** (3) **अथवा ब्रह्मशब्दवाच्यत्वात्सविकल्पकं ब्रह्म तस्य ब्रह्मणो निर्विकल्पकोऽहमेव नान्यः प्रतिष्ठाश्रयः ।** किंविशिष्टस्यामृतस्यामरणधर्मकस्याव्ययस्य व्ययरहितस्य । किं च शाश्वतस्य च नित्यस्य **धर्मस्य ज्ञाननिष्ठालक्षणस्य** । सुखस्य तज्जनितस्यैकान्तिकस्यैकान्तनियतस्य च प्रतिष्ठाहमिति अनुवर्तते ॥ २७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये गुणत्रयविभागयोगो नाम चतुर्दशोऽध्याय ॥ १४ ॥



पञ्चदशोऽध्यायः ।

यस्मान्मदधीन कर्मिणा कर्मफल ज्ञानिना च ज्ञानफलमतो भक्तियोगेन मा ये सेवन्ते न मत्प्रसादाज्ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्ष गच्छन्ति किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवानर्जुनेनापृष्टमप्यात्मनस्तत्त्व विवक्षुरुवाच—ऊर्ध्वमूलमित्यादि । तत्र तावद्वृक्षरूपककल्पनया वैराग्यहेतो ससारस्वरूप वर्णयति विरक्तस्य हि ससाराद्भगवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारो नान्यस्येति—

श्रीभगवानुवाच—

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।
छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

ऊर्ध्वमूल कालत सूक्ष्मत्वात्कारणत्वान्नित्यत्वान्महत्त्वाच्चोर्ध्वमुच्यते ब्रह्माव्यक्तमायाशक्तिमत्तन्मूलमस्येति सोऽय ससारवृक्ष ऊर्ध्वमूल । श्रुतेश्च—' ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख ' (Katha Upa III 2. 1) इति ।

पुराणे च—" अव्यक्तमूलप्रभवस्तस्यैवानुग्रहोत्थित· ।
बुद्धिस्कन्धमयश्चैव इन्द्रियान्तरकोटर ॥

महाभूतविशाखश्च विषयै· पत्रवास्तथा ।
धर्माधर्मसुपुष्पश्च सुखदु खफलोदय· ॥

आजीव्य सर्वभूताना ब्रह्मवृक्ष सनातन ।
एतद्ब्रह्मवनं चैव *ब्रह्माचरति नित्यश ॥

एतच्छित्त्वा च भित्त्वा च ज्ञानेन परमासिना ।
ततश्चात्मरतिं प्राप्य तस्मान्नावर्तते पुन· " ॥ इत्यादि

MBh XIV. 47 12-15 ।

---

*POA reads ब्रह्मवृक्षस्य तस्य तत् for ब्रह्मा चरति नित्यशः ।

तमूर्ध्वमूलं ससारमायामय वृक्षमध शाख महदहकारतन्मात्रादय' शाखा इवास्याधो भवन्तीति सोऽयमध शाखस्तमध'शाखं न श्वोऽपि स्थातेत्यश्वत्थस्त क्षणप्रध्वसिनमश्वत्थ प्राहु कथयन्ति । अव्यय (1) ससारमायाया अनादिकालप्रवृत्तत्वात्सोऽय ससारवृक्षोऽव्ययोऽनाद्यनन्तदेहादिसतानाश्रयो हि सुप्रसिद्धस्तमव्ययम् । तस्यैव ससारवृक्षस्येदमन्यद्विशेषण छन्दासि यस्य पर्णानि छन्दासि छादनादृग्यजु सामलक्षणानि यस्य संसारवृक्षस्य पर्णानीव पर्णानि । यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वेदा' संसारवृक्षपरिरक्षणार्था धर्माधर्मतद्धेतुफलप्रकाशनार्थत्वात् । यथाव्याख्यातं ससारवृक्ष समूल यस्त वेद स वेदविद्वेदार्थविदित्यर्थ । नहि ससारवृक्षादस्मात्समूलाज्ज्ञेयोन्योऽणुमात्रोऽप्यवशिष्टोऽस्त्यत. **सर्वज्ञ स (2) यो वेदार्थविदिति** ममूलससारवृक्षज्ञान **स्तौति** ॥ १ ॥

तस्यैव संसारवृक्षस्यापरावयवकल्पनोच्यते—

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा विषयप्रवाला. ।
अधश्च मूलान्यनुसंततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

अधो **मनुष्यादिभ्यो** यावत्स्थावरमूर्ध्वं च यावद्ब्रह्मणो विश्वसृजो धाम (3) इत्येतदन्त **यथाकर्म यथाश्रुतं ज्ञानकर्मफलानि** तस्य वृक्षस्य शाखा इव शाखा प्रसृता प्रगता गुणप्रवृद्धा गुणै सत्त्वरजस्तमोभि प्रवृद्धा स्थूलीकृता उपादानभूतैर्विषयप्रवाला विषया' शब्दादय' प्रवाला इव देहादिकर्मफलेभ्य शाखाभ्योऽङ्कुरी भवन्तीव तेन विषयप्रवाला' शाखा । ससारवृक्षस्य परममूलमुपादानकारण पूर्वमुक्तमथेदानी कर्मफलजनितरागद्वेषादिवासना मूलानीव धर्माधर्मप्रवृत्तिकारणान्यवान्तरभावीनि तान्यधश्च (4) देवाद्यपेक्षया मूलान्यनुसतनान्यनुप्रविष्टानि कर्मानुबन्धीनि कर्म धर्माधर्मलक्षणमनुबन्ध पश्चाद्भावी येषामुद्भूतिमनु उद्भवतीति तानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके विशेषतोऽत्र हि मनुष्याणा कर्माधिकार प्रसिद्ध ॥ २ ॥
यस्त्वय वर्णित संसारवृक्ष —

न रूपमस्येह तथोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा ।
अश्वत्थमेनं सुविरूढमूलमसङ्गशस्त्रेण दृढेन छित्त्वा ॥ ३ ॥

न रूपमस्येह यथा वर्णित तथा नैवोपलभ्यते स्वप्नमरीच्युदकमायागन्धर्वनगरसमत्वाद् दृष्टनष्टस्वरूपो हि स इत्यत एव नान्तो न पर्यन्तो निष्ठा समाप्तिर्वा विद्यते। तथा न चादिरित आरभ्याय प्रवृत्त इति न केनचिद्गम्यते । न च सप्रतिष्ठा स्थितिर्मध्यमस्य केनचिदुपलभ्यते । अश्वत्थमेन यथोक्त सुविरूढमूल सुष्ठु विरूढानि

(1) ASS reads ससारमायामगमनादि . for ससारमायाया अनादि ..
(2) VPP and POA have सर्ववेदार्थविदिति for स यो वेदार्थविदिति
(3) ASS reads यावद् ब्रह्मा विश्वसृजो धर्म for यावद्. . . . .धाम.
(4) ASS reads देहाद्यपेक्षया for देवाद्यपेक्षया.

विरोहं गतानि सुदृढानि मूलानि यस्य तमेन सुविरूढमूलमसङ्गशस्त्रेणासङ्ग पुत्रवित्त-लोकैषणादिभ्यो व्युत्थानं तेनासङ्गशस्त्रेण दृढेन परमात्माभिमुख्यनिश्चयदृढीकृतेन पुनःपुनर्विवेकाभ्यासाश्मनिशितेन च्छित्त्वा ससारवृक्ष सबीजमुद्धृत्य ॥ ३ ॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्य यस्मिन्गता न निवर्तन्ति भूय· ।
तमेव चाद्यं पुरुष प्रपद्ये यतः प्रवृत्ति· प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

तत इति । तत· पश्चात्पद वै णव तत्परिमार्गितव्य परिमार्गणमन्वेषण ज्ञातव्य-मित्यर्थ· । यस्मिन्पदे गता· प्रविष्टा न निवर्तन्ति नावर्तन्ते भूय· पुन· संसाराय । कथ परिमार्गितव्यमित्याह तमेव च **यः पदशब्देनोक्त आद्यमादौ भव पुरुष प्रपद्य इत्येव परिमार्गितव्य तच्छरणतयेत्यर्थ·** । कोऽसौ पुरुष इत्युच्यते यतो यस्मात्पुरुषात्समारमायावृक्षप्रवृत्ति प्रसृता **नि·सृतैन्द्रजालिकादिव** माया पुराणी चिरतनी ॥ ४ ॥

कथभूतास्तत्पद गच्छन्तीत्युच्यते—

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः ।
द्वंद्वैर्विमुक्ताः सुखदुःखसञ्ज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमव्यय तत् ॥ ५ ॥

निर्मानमोहा मानश्च मोहश्च मानमोहौ तौ निर्गतौ येभ्यस्ते निर्मानमोहा मान मोहवर्जिता जितसङ्गदोषा सङ्ग एव दोष सङ्गदोषो जित सङ्गदोषो यैस्ते जित सङ्गदोषा अध्यात्मनित्या परमात्मस्वरूपालोचननित्यास्तत्परा विनिवृत्तकामा विशेषतो निर्लेपेन निवृत्ता कामा येषा ते विनिवृत्तकामा **यतय संन्यासिनो** द्वंद्वै प्रिया-प्रियादिभिर्विमुक्ता सुखदु खसंज्ञै परित्यक्ता गच्छन्त्यमूढा मोहवर्जिता पदमव्यय तद्यथोक्तम् ॥ ५ ॥

तदेव पद पुनर्विशिष्यते—

न तद्भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावक· ।
यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परम मम ॥ ६ ॥

तद्धामेति व्यवहितेन धाम्ना सबन्ध । धाम तेजोरूपं पद न भासयते सूर्य आदित्य· सर्वावभासनशक्तिमत्त्वेऽपि सति । तथा न शशाङ्कश्चन्द्रो न पावको नाग्निरपि । यद्धाम वैष्णव पद गत्वा प्राप्य न निवर्तन्ते यच्च सूर्यादिर्न भासयते तद्धाम पदं परमं मम विष्णो ॥ ६ ॥

यद्गत्वा न निवर्तन्त इत्युक्तम् । ननु सर्वा हि गतिरागत्यन्ता सयोगा विप्र-योगान्ता (MBh XII 330 20) इति हि प्रसिद्ध **कथमुच्यते तद्धामग तानां नास्ति निवृत्तिरिति,** शृणु तत्र कारणम्—

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।
मनः षष्ठानीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

ममैव परमात्मनोऽशो भागोऽवयव एकदेश इत्यनर्थान्तर जीवलोके जीवाना लोके ससारे जीवभूतो भोक्ता कर्तेति प्रसिद्ध' सनातनश्चिरतन । **यथा जलसूर्यकः सूर्यांशो जलनिमित्तापाये सूर्यमेव गत्वा न निवर्तते *तथायमप्यंशस्तेनैवात्मना सगच्छत्येवमेव यथा वा घटाद्युपाधिपरिच्छिन्नो घटाद्याकाश आकाशांशः सन्घटादिनिमित्तापाय आकाशं प्राप्य न निवर्तत इत्येवमत उपपन्नमुक्त यद्गत्वा न निवर्तन्त इति। ननु निरवयवस्य परमात्मनः कुतोऽवयव एकदेशोऽश इति।** सावयवत्वे च विनाशप्रसङ्गोऽवयवविभागात्। **नैष दोषोऽविद्याकृतोपाधिपरिच्छिन्न एकदेशोऽश इव कल्पितो यत.** । दर्शितश्चायमर्थ क्षेत्राध्याये विस्तरशः। स च जीवो मदशत्वेन कल्पित कथ ससरत्युत्क्रामति चेत्युच्यते मन षष्ठानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि **प्रकृतिस्थानि स्वस्थाने कर्णशष्कुल्यादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्षत्याकर्षति ॥ ७ ॥**

कस्मिन्काले—

शरीरं यदवाप्नोति यच्चाप्युत्क्रामतीश्वर. ।
गृहीत्वैतानि सयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥

यच्चापि यदा चाप्युत्क्रामतीश्वरो देहादिसंघातस्वामी जीवस्तदा कर्षतीति श्लोकस्य द्वितीयपादोऽर्थवशात्प्राथम्येन सबध्यते । यदा च पूर्वस्माच्छरीराच्छरीरान्तरमाप्नोति **तदा** गृहीत्वैतानि मन षष्ठानीन्द्रियाणि सयाति सम्यग्याति गच्छति। किमिवेत्याह वायु पवनो गन्धानिवाशयात्पुष्पादे ॥ ८ ॥

कानि पुनस्तानीति—

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।
अधिष्ठाय मनश्चाय विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

श्रोत्र चक्षु स्पर्शन त्वगिन्द्रिय रसन जिह्वा घ्राणमेव च मनश्च षष्ठ प्रत्येकमिन्द्रियेण सहाधिष्ठाय देहस्थो विषयाञ्शब्दादीनुपसेवते ॥ ९ ॥

एवं देहगत देहात्—

उत्क्रामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।
विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

उत्क्रामन्त परित्यजन्तं देह पूर्वोपात्त स्थित वा देहे तिष्ठन्तं भुञ्जान वा शब्दादींश्चोपलभमान गुणान्वित सुखदु खमोहाख्यैर्गुणैरन्वितमनुगतं संयुक्तमित्यर्थ' । एवंभूतमप्येनमत्यन्तदर्शनगोचरप्राप्त विमूढा दृष्टादृष्टविषयभोगबलाकृष्टचेतस्तयानेकधा मूढा नानुपश्यन्त्यहो कष्ट वर्तत इत्यनुक्रोशति च भगवान्। ये तु पुन प्रमाण-

* POA and VPP drop तथायमप्यश ।

(Tai. Samhitā IV. 1. 8)। "स दाधार पृथिवीम्" (Tai. Samhitā IV. 1 8) इत्यादिश्च। अतो गामाविश्य च भूतानि चराचराणि धारयामीति युक्तमुक्तम्। किं च पृथिव्या जाता ओषधी· सर्वा व्रीहियवाद्याः पुष्णामि पुष्टिमती रसस्वादुमतीश्च करोमि सोमो भूत्वा रसात्मक सोम· सन् रसात्मको रसस्वभाव· सर्वरसानामाकर. सोम स हि सर्वा ओषधी· स्वात्मरसानुप्रवेशेन पुष्णाति ॥ १३ ॥

किं च—

अहं वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः।
प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १४ ॥

अहमेव वैश्वानर उदरस्थोऽग्निर्भूत्वा "अयमग्निर्वैश्वानरो योऽयमन्त· पुरुषे येनेदमन्न पच्यते" (Br Upa. V. 9 1) इत्यादिश्रुतेर्वैश्वानर. सन्प्राणिनां प्राणवता देहमाश्रित प्रविष्ट· प्राणापानसमायुक्तः प्राणापानाभ्या समायुक्त· सयुक्त· पचामि पक्तिं करोमि चतुर्विध चतुष्प्रकारमन्नमशन भोज्य भक्ष्य चोष्य लेह्य च भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्न सोमस्तदेतदुभयमग्नीषोमौ सर्वमिति पश्यतोऽन्नदोषलेपो न भवति ॥ १४ ॥

किं च—

सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो
मत्त स्मृतिर्ज्ञानमपोहन च।
वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो
वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

सर्वस्य प्राणिजातस्याहमात्मा सन्हृदि बुद्धौ संनिविष्टोऽतो मत्त आत्मन· सर्वप्राणिना स्मृतिर्ज्ञान तदपोहन च। येषां* पुण्यकर्मिणा पुण्यकर्मानुरोधेन ज्ञानस्मृती भवतस्तथा पापकर्मिणा पापकर्मानुरूपेण स्मृतिज्ञानयोरपोहन चापायनमपगमन च। वेदैश्च सर्वैरहमेव परमात्मा वेद्यो वेदितव्यो **वेदान्तकृद्वेदान्तार्थसंप्रदायकृदित्यर्थ.**। वेदविद्वेदार्थविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

भगवत ईश्वरस्य नारायणाख्यस्य **विभूतिसंक्षेप** उक्तो **विशिष्टोपाधिकृतो** यदादित्यगत तेज इत्यादिना, **अथाधुना तस्यैव क्षराक्षरोपाधिप्रविभक्ततया निरुपाधिकस्य केवलस्य** स्वरूपनिर्दिधारयिषयोत्तरश्लोका आरभ्यन्ते। तत्र सर्वमेवातीतानागताध्यायार्थजात+ त्रिधा राशीकृत्याह—

---

* POA and VPP read यथा पुण्यकर्मिणाम् for पुण्यकर्मिणाम्.

+ ASS—अतीतानागतानन्तराध्यायार्थजातम्.

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

द्वाविमौ **पृथग्राशीकृतौ** पुरुषावित्युच्येते लोके संसारे। क्षरश्च क्षरतीति क्षरो विनाश्येको राशिरपरः पुरुषोऽक्षरस्तद्विपरीतो भगवतो **मायाशक्तिः क्षराख्यस्य पुरुषस्योत्पत्तिबीजमनेकसंसारिजन्तुकामकर्मादिसंस्काराश्रयोऽक्षरः पुरुष उच्यते**। कौ तौ पुरुषावित्याह स्वयमेव भगवान्क्षरः सर्वाणि भूतानि **समस्तं विकारजातमित्यर्थः**। **कूटस्थः कूटो राशी राशिरिव स्थितः, अथवा कूटो माया वञ्चना जिह्मता कुटिलतेति पर्यायाः, अनेकमायावञ्चनादिप्रकारेण स्थितः कूटस्थः संसारबीजानन्त्यान्न क्षरतीत्यक्षर उच्यते ॥ १६ ॥**

आभ्यां क्षराक्षराभ्यां विलक्षणः **क्षराक्षरोपाधिद्वयदोषेणास्पृष्टो** नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावः—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ १७ ॥

उत्तम उत्कृष्टतमः पुरुषस्त्वन्योऽ**त्यन्तविलक्षण** आभ्यां परमात्मेति परमश्चासौ देहाद्यविद्याकृतात्मभ्य आत्मा च सर्वभूतानां प्रत्यक्चेतन इत्यतः परमात्मेत्युदाहृत उक्तो वेदान्तेषु। स एव विशिष्यते यो **लोकत्रयं भूर्भुवःस्वराख्यं स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य प्रविश्य बिभर्ति स्वरूपसद्भावमात्रेण बिभर्ति** धारयत्यव्ययो नास्य व्ययो विद्यत इत्यव्यय ईश्वरः सर्वज्ञो नारायणाख्य ईशनशीलः ॥ १७ ॥

यथाव्याख्यातस्येश्वरस्य पुरुषोत्तम इत्येतन्नाम प्रसिद्धं तस्य नामनिर्वचनप्रसिद्ध्यार्थवत्त्वं नाम्नो दर्शयन्निरतिशयोऽहमीश्वर इत्यात्मानं दर्शयति भगवान्—

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।
अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽहं **संसारमायावृक्षमश्वत्थाख्यमतिक्रान्तोऽहमक्षरादपि संसारमायावृक्षबीजभूतादपि** चोत्तम उत्कृष्टतम ऊर्ध्वतमो वातः क्षराक्षराभ्यामुत्तमत्वादस्मि भवामि लोके **वेदे च** प्रथितः प्रख्यातः पुरुषोत्तम इत्येवं मां भक्तजना विदुः कवयः काव्यादिषु चेदं नाम निबध्नन्ति पुरुषोत्तम इत्यनेनाभिधानेनाभिगृणन्ति ॥ १८ ॥

अथेदानीं यथानिरुक्तमात्मानं यो वेद तस्येदं फलमुच्यते—

यो मामेवमसंमूढो जानाति पुरुषोत्तमम् ।
स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भारत ॥ १९ ॥

यो मामीश्वरं यथोक्तविशेषणमेवं यथोक्तेन प्रकारेणासम्मूढः संमोहवर्जितः सञ्जानात्ययमहमस्मीति पुरुषोत्तमं स सर्ववित्सर्वात्मना सर्वं वेत्तीति सर्वज्ञः सर्वभूतस्थं भजति मां सर्वभावेन सर्वात्मचित्ततया हे भारत ॥ १९ ॥

अस्मिन्नध्याये भगवत्तत्त्वज्ञानं मोक्षफलमुक्त्वाथेदानीं तत्स्तौति—

इति गुह्यतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

इत्येतद्गुह्यतमं गोप्यतममत्यन्तरहस्यमित्येतत् । किं तच्छास्त्रम् । **यद्यपि गीताख्यं समस्तं शास्त्रमुच्यते तथाप्ययमेवाध्याय इह शास्त्रमित्युच्यते स्तुत्यर्थं प्रकरणात्** । सर्वो हि गीताशास्त्रार्थोऽस्मिन्नध्याये समासेनोक्तो न केवलं, सर्वश्च वेदार्थ इह परिसमाप्तो 'यस्तं वेद स वेदवित्' (XV. 1) 'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः' (XV. 15) इति चोक्तम् । इदमुक्तं कथितं मया हेऽनघापाप । एतच्छास्त्रं यथादर्शितार्थं बुद्ध्वा बुद्धिमान्स्याद्भवेन्नान्यथा कृतकृत्यश्च भारत कृतं कृत्यं कर्तव्यं येन स कृतकृत्यो विशिष्टजन्मप्रसूतेन ब्राह्मणेन यत्कर्तव्यं तत्सर्वं भगवत्तत्त्वे विदिते कृतं भवेदित्यर्थः । न चान्यथा कर्तव्यं परिसमाप्यते कस्यचिदित्यभिप्रायः ।

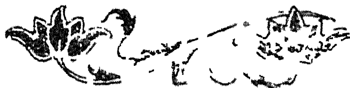
'सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' इति चोक्तम् (IV. 33) ।

"एतद्धि जन्मसामग्र्यं* ब्राह्मणस्य विशेषतः ।
प्राप्यैतत्कृतकृत्या हि द्विजा भवन्ति नान्यथा" ॥ (Manu XII 93)

इति च मानवं वचनम् । यत एतत्परमार्थतत्त्वं मत्तः श्रुतवानसि ततः कृतार्थस्त्वं भारतेति ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छङ्करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये पुरुषोत्तमयोगो नाम पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

* Manusmriti reads जन्मसाफल्यम् for जन्मसामग्र्यम्.



षोडशोऽध्यायः

दैव्यासुरी राक्षसी चेति प्राणिना प्रकृतयो **नवमेऽध्याये सूचितास्तासां विस्तरेण प्रदर्शनायाभय सत्त्वसंशुद्धिरित्यादिरध्याय आरभ्यते**, तत्र ससारमोक्षाय दैवी प्रकृतिर्निबधनायासुरी राक्षसी चेति दैव्या आदानाय प्रदर्शन क्रियत इतरयो परिवर्जनाय च—

श्रीभगवानुवाच—

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थिति ।
दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अभयमभीरुता सत्त्वसंशुद्धि सत्त्वस्यान्त करणस्य सशुद्धि मव्यवहारेषु परवञ्चनामायानृतादिपरिवर्जनं शुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थ । ज्ञानयोगव्यवस्थितिर्ज्ञानं शास्त्रत आचार्यतश्चात्मादिपदार्थानामवगमोऽवगतानामिन्द्रियाद्युपसहारेणैकाग्रतया स्वात्मसवेद्यतापादन **योग**स्तयोर्ज्ञानयोगयोर्व्यवस्थितिर्व्यवस्थान तन्निष्ठतैषा प्रधाना दैवी सात्त्विकी सपत्, यत्र येषामधिकृताना या प्रकृति सभवति सात्त्विकी सोच्यते । दान यथाशक्ति संविभागोऽन्नादीना, दमश्च बाह्यकरणानामुपशमोऽन्त करणस्योपशम शान्ति वक्ष्यति, यज्ञश्च श्रौतोऽग्निहोत्रादि , स्मार्तश्च देवयज्ञादि , स्वाध्याय ऋग्वेदाद्यध्ययनमदृष्टार्थं, तपो वक्ष्यमाण शारीरादि, आर्जवमृजुत्वं सर्वदा ॥ १ ॥

किं च-

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्याग: शान्तिरपैशुनम् ।
दया भूतेष्वलोलुप्त्व मार्दव ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

अहिंसाहिंसन प्राणिना पीडावर्जन, सत्यमप्रियानृतवर्जित यथाभूतार्थवचनम् , अक्रोध परैराक्रुष्टस्याभिहतस्य वा प्राप्तस्य क्रोधस्योपशमन, **त्याग संन्यास** पूर्वं दानस्योक्तत्वात् , शान्तिरन्त करणस्योपशम, अपैशुनमपिशुनता परस्मै पररन्ध्रप्रकटीकरण पैशुन तदभावोऽपैशुन, दया कृपा भूतेषु

दु खितेषु, अलोलुप्त्वमिन्द्रियाणा विषयसंनिधावविक्रिया, मार्दव मृदुताक्रौर्य ह्रीर्लज्जा, अचापलमसति प्रयोजने वाक्पाणिपादादीनामव्यापारयितृत्वम् ॥ २ ॥

किं च—

तेज क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।
भवन्ति संपद दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

तेजः प्रागल्भ्य न त्वग्गता दीप्ति, क्षमाक्रुष्टस्य ताडितस्य वान्तर्विक्रियानुत्पत्ति-रुत्पन्नाया विक्रियाया प्रशमनमक्रोध इत्यवोचाम, **इत्थं क्षमाया अक्रोधस्य च विशेष**, धृतिर्देहेन्द्रियेष्ववमाद प्राप्तेषु तस्य प्रतिषेधकोऽन्त करणवृत्तिविशेषो येनोत्तम्भितानि करणानि देहश्च नावसीदन्ति, शौच द्विविध मृज्जलकृत बाह्यमाभ्यन्तर च मनोबुद्ध्योर्नैर्मल्य मायारागादिकालुष्याभाव एव द्विविध शौचम्, अद्रोह परजिघांसाभावोऽहिंसन, नातिमानितात्यर्थं मानाऽतिमान स यस्य विद्यते सोऽतिमानी तद्भावोऽतिमानिता तदभावो नातिमानितात्मन' पूज्यतातिशयभावनाभाव इत्यर्थ.। भवन्त्यभयादीन्येतदन्तानि सपदमभिजातस्य। किंविशिष्टा सपदं दैवी देवाना सपदमभिलक्ष्य जातस्य दैवविभूत्यर्हस्य भाविकल्याणस्येत्यर्थो हे भारत ॥ ३ ॥

अथेदानीमासुरी सपदुच्यते—

दम्भो दर्पोऽतिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।
अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ संपदमासुरीम् ॥ ४ ॥

दम्भो धर्मध्वजित्वम्, दर्पो धनस्वजनादिनिमित्त उत्सेकोऽतिमान. पूर्वोक्त क्रोधश्च, पारुष्यमेव च परुषवचन यथा काण चक्षुष्मान्, विरूप रूपवान्, हीनाभिजनमुत्तमाभिजन इत्यादि । अज्ञान चाविवेकज्ञान मिथ्याप्रत्यय' कर्तव्याकर्तव्यादिविषयमभिजातस्य पार्थ। किमभिजातस्येत्याह—सपदमासुरीम्—असुराणा सपदासुरी तामभिजातस्येत्यर्थ ॥ ४ ॥

अनयो सपदो. कार्यमुच्यते—

दैवी सपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।
मा शुचः सपद दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥

दैवी सपद्या सा विमोक्षाय ससारबन्धनात्, निबन्धाय नियतो बन्धो निबन्धस्तदर्थमासुरी सपन्मताभिप्रेता तथा राक्षसी च । तत्रैवमुक्तेऽर्जुनस्यान्तर्गत भाव किमहमासुरसपद्युक्त' कि वा दैवसंपद्युक्त इत्येवमालोचनारूपमालक्ष्याह भगवान्मा शुच' शोक मा कार्षी सपद दैवीमभिजातोऽस्यभिलक्ष्य जातोऽसि भाविकल्याणस्त्वमसी त्यर्थो हे पाण्डव ॥ ५ ॥

द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्दैव आसुर एव च ।
दैवो विस्तरशः प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥

द्वौ भूतेति। द्वौ द्विसङ्ख्याकौ भूतसर्गौ **भूतानां मनुष्याणां** सर्गौ सृष्टी भूतसर्गौ सृज्येते इति सर्गौ भूतान्येव सृज्यमानानि दैवासुरसंपद्युक्तानि द्वौ भूतसर्गावित्युच्येते "द्वया ह वै प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च" इति श्रुते. (Br Upa. I. 3 1)। लोकेऽस्मिन्संसार इत्यर्थ । सर्वेषा द्वैविध्योपपत्ते । कौ तौ भूतसर्गावित्युच्येते प्रकृतावेव दैव आसुर एव च । उक्तयोरेव पुनरनुवादे प्रयोजनमाह दैवो भूतसर्गो ऽभयं सत्त्वसंशुद्धिरित्यादिना विस्तरशो विस्तरप्रकारै प्रोक्त कथितो न त्वासुरो विस्तरशोऽतस्तत्परिवर्जनार्थमासुर पार्थ मे मम वचनादुच्यमान विस्तरश' शृणवव-धारय ॥ ६ ॥

आध्यायपरिसमाप्तेरासुरा सपत्प्राणिविशेषणत्वेन प्रदर्श्यते प्रत्यक्षीकरणेन च शक्यतेऽस्या' परिवर्जन कर्तुमिति—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुरा ।
न शौचं नापि चाचारो न सत्य तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

प्रवृत्ति च प्रवर्तन यस्मिन्पुरुषार्थसाधने कर्तव्ये प्रवृत्तिस्ता निवृत्ति च तद्विपरीता यस्मादनर्थहेतोर्निवर्तितव्य सा निवृत्तिस्ता च जना आसुरा न विदुर्न जानन्ति । न केवल प्रवृत्तिनिवृत्ती एव न विदुर्न शौच नापि चाचारो न सत्य तेषु विद्यते । अशौचा अनाचारा मायाविनोऽनृतवादिनो ह्यासुरा ॥ ७ ॥

कि च—

असत्यमप्रतिष्ठ ते जगदाहुरनीश्वरम् ।
अपरस्परसभूत किमन्यत्कामहैतुकम् ॥ ८ ॥

असत्य यथा वयमनृतप्रायास्तथेद जगत्सर्वमसत्यमप्रतिष्ठ च नास्य धर्माधर्मौ प्रतिष्ठातोऽप्रतिष्ठ चेति न आसुरा जना जगदाहुरनीश्वर न च धर्माधर्मसव्य-पेक्षकोऽस्य शासितेश्वरो विद्यत इत्यतोऽनीश्वर जगदाहु । **किं चापरस्परसंभूतं कामप्रयुक्तयो स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यसंयोगाज्जगत्सर्वं सभूतम्** । किमन्यत्काम-हैतुक कामहेतुकमेव कामहैतुक किमन्यज्जगत कारण न किंचिददृष्ट धर्माधर्मादि कारणान्तर विद्यते जगत काम एव प्राणिना कारणमिति **लोकायतिकदृष्टिरियम्** ॥८॥

एता दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धय. ।
प्रभवन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिता ॥ ९ ॥

एतामिति। एता दृष्टिमवष्टभ्याश्रित्य नष्टात्मानो नष्टस्वभावा विभ्रष्टपरलोक-साधना अल्पबुद्धयो विषयविषयाल्पैव बुद्धिर्येषा तेऽल्पबुद्धय प्रभवन्त्युग्रकर्माण. क्रूर-कर्माणो हिंसात्मका क्षयाय जगत प्रभवन्तीति सम्बन्ध । जगतोऽहिता' शत्रव इत्यर्थ ॥ ९ ॥

ते च—

काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः ।
मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिव्रताः ॥ १० ॥

काममिच्छाविशेषमाश्रित्यावष्टभ्य दुष्पूरमशक्यपूरणं दम्भमानमदान्विता दम्भश्च मानश्च मदश्च दम्भमानमदास्तैरन्विता दम्भमानमदान्विता मोहादविवेकतो गृहीत्वोपादायासद्ग्राहानशुभानिश्चयान्प्रवर्तन्ते लोकेऽशुचिव्रता अशुचीनि व्रतानि येषा तेऽशुचिव्रता ॥ १० ॥

किं च—

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तामुपाश्रिताः ।
कामोपभोगपरमा एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

चिन्तामपरिमेया च न परिमातु शक्यते यस्याश्चिन्ताया इयत्ता सापरिमेया तामपरिमेया प्रलयान्ता मरणान्तामुपाश्रिता सदा चिन्तापरा इत्यर्थ । कामोपभोगपरमा काम्यन्त इति कामा शब्दादयस्तदुपभोगपरमा, अयमेव परम पुरुषार्थो य कामोपभोग इत्येवनिश्चितात्मान एतावदितिनिश्चिता ॥ ११ ॥

आशापाशशतैर्बद्धा कामक्रोधपरायणाः ।
ईहन्ते कामभोगार्थमन्यायेनार्थसंचयान् ॥ १२ ॥

आशापाशेति । आशापाशशतैराशा एव पाशास्तच्छतैराशापाशशतैर्बद्धा नियन्त्रिता सन्त सर्वत आकृष्यमाणाः, कामक्रोधपरायणाः कामक्रोधौ परमयन पर आश्रयो येषा ते कामक्रोधपरायणाः, ईहन्ते चेष्टन्ते कामभोगार्थं कामभोगप्रयोजनाय न धर्मार्थमन्यायेनार्थसचयानर्थप्रचयानन्यायेन परस्वापहरणादिनेत्यर्थ. ॥ १२ ॥

ईदृशश्च तेषामभिप्राय –

इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्स्ये मनोरथम् ।
इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

इद द्रव्यमद्येदानी मया लब्धमिदमन्यत्प्राप्स्ये मनोरथ मनस्तुष्टिकरमिद चास्तीदमपि मे भविष्यत्यागामिनि सवत्सरे पुनर्धन तेनाहं धनी विख्यातो भविष्यामि ॥ १३ ॥

असौ मया हत. शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।
ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्सुखी ॥ १४ ॥

असौ मयेति । असौ देवदत्तनामा मया हतो दुर्जय. शत्रु, हनिष्ये चान्यान्वराकानपरानपि किमेते करिष्यन्ति तपस्विन सर्वथापि नास्ति मत्तुल्य ईश्वरोऽहमहं भोगी सर्वप्रकारेण च सिद्धोऽहं सपन्न पुत्रै पौत्रैर्नप्तृभिर्न केवल मानुषोऽहं बलवान्सुखी चाहमेवान्ये तु भूमिभारायावतीर्णा * ॥ १४ ॥

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।
यक्ष्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

आढ्य इति । आढ्यो धनेनाभिजनेनाभिजनवान्सत्पुरुष श्रोत्रियत्वादिसपन्न-स्तेनापि न मम तुल्योऽस्ति कश्चित्कोऽन्योऽस्ति सदृशस्तुल्यो मया, किंच यक्ष्ये यागेनाप्यन्यानभिभविष्यामि **दास्यामि नटादिभ्यो** मोदिष्ये हर्ष चातिशयं प्राप्स्यामीत्येवमज्ञानेन विमोहिता अज्ञानविमोहिता विविधमविवेकभावमापन्ना ॥ १५॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः ।
प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

अनेकेति । अनेकचित्तविभ्रान्ता उक्तप्रकारैरनेकैश्चित्तैर्विविधं भ्रान्ता अनेकचित्त विभ्रान्ता मोहजालसमावृता मोहोऽविवेकोऽज्ञान तदेव जालमिवावरणात्मकत्वात्तेन समावृता प्रसक्ताः कामभोगेषु तत्रैव निषण्णा* सन्तस्तेनोपचितकल्मषा पतन्ति नरकेऽशुचौ वैतरण्यादौ ॥ १६ ॥

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।
यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

आत्मेति । आत्मसभाविता सर्वगुणविशिष्टतयात्मनैव सभाविता आत्मसभाविता न साधुभि, स्तब्धा अप्रणतात्मनो धनमानमदान्विता धननिमित्तो मानो मदश्च ताभ्या धनमानमदाभ्यामन्विता यजन्ते नामयज्ञैर्नाममात्रैर्यज्ञैस्ते दम्भेन धर्मध्वजितयाविधिपूर्वक विहिताङ्गेतिकर्तव्यतारहितम् ॥ १७ ॥

अहंकार बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।
मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयका ॥ १८ ॥

अहमिति । अहकारमहकरणमहकारो विद्यमानैरविद्यमानैश्च **गुणैरात्मन्यध्यारोपितैर्विशिष्टमात्मानमहमिति मन्यते सोऽहंकारोऽविद्याख्यः कष्टतमः सर्वदोषाणां मूलं** सर्वानर्थप्रवृत्तीना च तम् । तथा बल पराभिभवनिमित्त कामरागान्वित दर्प दर्पो नाम यस्योद्भवे धर्ममतिक्रामति सोऽयमन्त करणाश्रयो दोषविशेष काम स्त्र्यादिविषय क्रोधमनिष्टविषयमेतानन्याश्च महतो दोषान्संश्रिता **किंच ते मामीश्वरमात्मपरदेहेषु स्वदेहे परदेहेषु च तद्बुद्धिकर्मसाक्षिभूतं मां प्रद्विषन्तो** मच्छासनातिवर्तित्व प्रद्वेषस्त कुर्वन्तोऽभ्यसूयका सन्मार्गस्थाना गुणेष्वसहमानाः ॥ १८ ॥

तानहं द्विषतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।
क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥

---

* POA drops अन्ये तु भूमिभारायावतीर्णा*..

तानहमिति । तानहं सर्वान्सन्मार्गप्रतिपक्षभूतान्साधुद्वेषिणो द्विषतश्च मां क्रूरान्संसारेष्वेव नरकसंसरणमार्गेषु नराधमानधर्मदोषवत्त्वात्क्षिपामि प्रक्षिपाम्यजस्रं सततमशुभानशुभकर्मकारिण आसुरीष्वेव क्रूरकर्मप्रायासु व्याघ्रसिंहादियोनिषु क्षिपामीत्यनेन संबन्धः ॥ १९ ॥

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥ २० ॥

आसुरीमिति । आसुरीं योनिमापन्नाः प्रतिपन्ना मूढा अविवेकिनो जन्मनि जन्मनि प्रतिजन्म तमोबहुलास्वेव योनिषु जायमाना अधो गच्छन्तो मूढा मामीश्वरमप्राप्यानासाद्यैव हे कौन्तेय ततस्तस्मादपि यान्त्यधमां निकृष्टतमां गतिम् । मामप्राप्यैवेति न मत्प्राप्तौ काचिदप्याशङ्कास्त्यतो मच्छिष्टमार्गमप्राप्येत्यर्थः ॥ २० ॥

सर्वस्या आसुर्याः संपदः संक्षेपोऽयमुच्यते, यस्मिंस्त्रिविधे सर्व आसुरसंपद्भेदोऽनन्तोऽप्यन्तर्भवति, यत्परिहारेण परिहृतश्च भवति, यन्मूलं सर्वस्यानर्थस्य तदेतदुच्यते—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।
कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

त्रिविधं त्रिप्रकारं नरकस्य प्राप्ताविदं द्वारं नाशनमात्मनो यद्द्वारं प्रविशन्नेव नश्यत्यात्मा कस्मैचित्पुरुषार्थाय योग्यो न भवतीत्येतदत उच्यते द्वारं नाशनमात्मन इति । किं तत्कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् । यत एतद्द्वारं नाशनमात्मनस्तस्मात्कामादित्रयमेतत्त्यजेत् ॥ २१ ॥

(*) त्यागस्तुतिरियम्—

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्त्रिभिर्नरः ।
आचरत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

एतैरिति । एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्वारैस्तमसो नरकस्य दुःखमोहात्मकस्य द्वाराणि कामादयस्तैरेतैस्त्रिभिर्विमुक्तो नर आचरत्यनुतिष्ठति । किमात्मनः श्रेयो यत्प्रतिबद्धः पूर्वं **नाचरति**— तदपगमादाचरति ततस्तदाचरणाद्याति परां गतिं मोक्षमपीति ॥ २२ ॥

सर्वस्यैतस्यासुरसंपत्परिवर्जनस्य श्रेयआचरणस्य च शास्त्रं कारणं शास्त्रप्रमाणादुभयं शक्यं कर्तुं नान्यथात —

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

---

* ASS reads this as part of Bhāsya on v 21
— POA and VPP read नाचचार for नाचरति

यः शास्त्रविधिं* कर्तव्याकर्तव्यज्ञानकारणं विधिप्रतिषेधाख्यमुत्सृज्य त्यक्त्वा वर्तते कामकारतः कामप्रयुक्तः सन्न स सिद्धिं पुरुषार्थयोग्यतामवाप्नोति । नाप्यस्मिँल्लोके सुखं नापि परां प्रकृष्टां गतिं **स्वर्गं मोक्षं वा** ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।
ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहार्हसि ॥ २४ ॥

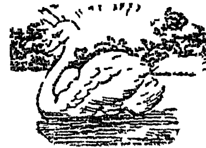
इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

तस्मादिति । तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ज्ञानसाधनं ते तव कार्याकार्यव्यवस्थितौ कर्तव्याकर्तव्यव्यवस्थायामतो ज्ञात्वा बुद्ध्वा शास्त्रविधानोक्तं विधिर्विधानं शास्त्रेण विधानं शास्त्रविधानं कुर्यान्न कुर्यादित्येवलक्षणं तेनोक्तं स्वकर्म यत्तत्कर्तुमिहार्हसि । **इहेति कर्माधिकारभूमिप्रदर्शनार्थमिति** ॥ २४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीम-
च्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये दैवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

---

* VPP and POA add शास्त्रं वेदस्तस्य विधिम् after शास्त्रविधिम्, a reading noticed by ASS also



सप्तदशोऽध्यायः ।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाण त इति भगवद्वाक्याल्लब्धप्रश्नबीज —

अर्जुन उवाच—

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

ये केचिदविशेषिता शास्त्रविधि शास्त्रविधानं **श्रुतिस्मृतिशास्त्रचोदनामुत्सृज्य** परित्यज्य यजन्ते देवादीन्पूजयन्ति श्रद्धयास्तिक्यबुद्धयान्विता सयुक्ता सन्त **श्रुतिलक्षण स्मृतिलक्षणं वा कंचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो वृद्धव्यवहारदर्शनादेव** श्रद्दधानतया ये देवादीन्पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता इत्येव गृह्यन्ते । **ये पुनः कंचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाना एव तमुत्सृज्यायथाविधि देवादीन्पूजयन्ति त इह** ' ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्त ' **इति न परिगृह्यन्ते** । कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषणात् । देवादिपूजाविधिपर किंचिच्छास्त्रं पश्यन्त एव तदुत्सृज्याश्रद्दधानतया तद्विहिताया देवादिपूजाया श्रद्धयान्विता प्रवर्तन्त इति न शक्यं कल्पयितुं यस्मात्तस्मात्पूर्वोक्ता एव ' ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते श्रद्धयान्विता ' इत्यत्र गृह्यन्ते । तेषामेवभूताना निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तम किं सत्त्व निष्ठावस्थानमाहोस्विद्रजोऽथ वा तम । एतदुक्त भवति या तेषा देवादिविषया पूजा सा किं सात्त्विक्याहोस्विद्राजस्युत तामसीति ॥ १ ॥

सामान्यविषयोऽय प्रश्नो नाप्रविभज्य प्रतिवचनमर्हतीति—

श्रीभगवानुवाच—

त्रिविधा भवति श्रद्धा देहिनां सा स्वभावजा ।
सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

त्रिविधा त्रिप्रकारा भवति श्रद्धा । यस्या निष्ठाया त्व पृच्छसि देहिनां सा

स्वभावजा । **जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरणकालेऽभिव्यक्तः स्वभाव उच्यते ततो जाता स्वभावजा** । सात्त्विकी सत्त्वनिर्वृत्ता देवपूजादिविषया, राजसी रजोनिर्वृत्ता यक्षरक्षःपूजादिविषया, तामसी तमोनिर्वृत्ता प्रेतपिशाचादिपूजाविषयैव त्रिविधा तामुच्यमानां श्रद्धां शृणु ॥ २ ॥

सैव त्रिविधा भवति—

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।

श्रद्धामयोऽयं पुरुषो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥

सत्त्वानुरूपा विशिष्टसंस्कारोपे**तान्तःकरणानुरूपा** सर्वस्य प्राणिजातस्य श्रद्धा भवति भारत । एवेव ततः किं स्यादित्युच्यते श्रद्धामयः **श्रद्धाप्रायोऽयं** पुरुषः संसारी जीवः । कथं यो यच्छ्रद्धो या श्रद्धा यस्य जीवस्य स यच्छ्रद्धः स एव तच्छ्रद्धानुरूप एव स जीवः ॥ ३ ॥

ततश्च कार्येण लिङ्गेन देवादिपूजया सत्त्वादिनिष्ठानुमेयेत्याह—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

यजन्ते पूजयन्ति सात्त्विकाः सत्त्वनिष्ठा देवान्, यक्षरक्षांसि राजसाः, प्रेतान्भूतगणांश्च **सप्तमातृकादींश्चा**न्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

एवं कार्यतो निर्णीताः सत्त्वादिनिष्ठाः **शास्त्रविध्युत्सर्गे** तत्र कश्चिदेव सहस्रेषु देवपूजादितत्परः सत्त्वनिष्ठो भवति बाहुल्येन तु रजोनिष्ठास्तमोनिष्ठाश्चैव प्राणिनो भवन्ति, कथम्—

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥

अशास्त्रविहितं न शास्त्रविहितमशास्त्रविहितं घोरं पीडाकरं प्राणिनामात्मनश्च तपस्तप्यन्ते निर्वर्तयन्ति ये तपो जनास्ते च दम्भाहंकारसंयुक्ता दम्भश्चाहंकारश्च दम्भाहंकारौ ताभ्यां संयुक्ता दम्भाहंकारसंयुक्ताः कामरागबलान्विताः कामश्च रागश्च कामरागौ तत्कृतं बलं कामरागबलं तेनान्विताः कामरागबलैर्वान्विताः ॥ ५ ॥

कर्शयन्तः शरीरस्थं भूतग्राममचेतसः ।

मां चैवान्तःशरीरस्थं तान्विद्ध्यासुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥

कर्शयन्त इति । कर्शयन्तः कृशीकुर्वन्तः शरीरस्थं **भूतग्रामं करणसमुदायम**चेतसोऽविवेकिनो मां चैव **तत्कर्मबुद्धिसाक्षिभूतम**न्तःशरीरस्थं **कर्शयन्तो मद्**-

नुशासनाकरणमेव मत्कर्शनं तान्विद्ध्यासुरनिश्चयानासुरो निश्चयो येषा त आसुर-निश्चयास्तान्परिहरणार्थं विद्धीत्युपदेशः ॥ ६ ॥

आहाराणा च रस्यस्निग्धादिवर्गत्रयरूपेण भिन्नाना यथाक्रम सात्त्विक-राजसतामसपुरुषप्रियत्वदर्शनमिह क्रियेत रस्यस्निग्धादिष्वाहारविशेषेष्वात्मन प्रीत्यतिरेकेण लिङ्गेन सात्त्विकत्व राजसत्व तामसत्व च बुद्ध्वा रजस्तमोलिङ्गानामाहाराणां परिवर्जनार्थं सत्त्वलिङ्गाना चोपादानार्थं तथा यज्ञा-दीनामपि सत्त्वादिगुणभेदेन त्रिविधत्वप्रतिपादनमिह राजसतामसान्बुद्ध्वा कथ नु नाम परित्यजेत्सात्त्विकानेवानुतिष्ठेदित्येवमर्थम्—

आहारस्त्वपि सर्वस्य त्रिविधो भवति प्रियः ।
यज्ञस्तपस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥

आहारस्त्वपि सर्वस्य भोक्तुस्त्रिविधो भवति प्रिय इष्टस्तथा यज्ञस्तथा तपस्तथा दान तेषामाहारादीना भेदमिम वक्ष्यमाण शृणु ॥ ७ ॥

आयुःसत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनाः ।
रस्या स्निग्धाः स्थिरा हृद्या आहाराः सात्त्विकप्रियाः ॥ ८ ॥

आयुरिति । आयुश्च सत्त्व च बल चारोग्य च सुख च प्रीतिश्च तासा विव-र्धना आयु सत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धनास्ते च रस्या रसोपेता स्निग्धा स्नेहवन्त स्थिराश्चिरकालस्थायिनो देहे, हृद्या हृदयप्रिया आहारा. सात्त्विकप्रिया सात्त्विक-स्येष्टा. ॥ ८ ॥

कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिन. ।
आहारा राजसस्येष्टा दु खशोकामयप्रदाः ॥ ९ ॥

कट्विति । कटुरम्लो लवणोऽत्युष्णोऽ**तिशब्दः कट्वादिषु सर्वत्र योज्योऽ**ति कटुरतितीक्ष्ण इत्येव कट्वम्ललवणात्युष्णतीक्ष्णरूक्षविदाहिन आहारा राजसस्येष्टा दु ख शोकामयप्रदा दु खं च शोक चामय च प्रयच्छन्तीति दु खशोकामयप्रदा ॥ ९ ॥

यातयाम गतरस पूति पर्युषित च यत् ।
उच्छिष्टमपि चामेध्य भोजन तामसप्रियम् ॥ १० ॥

यातयाममिति । यातयाम **मन्दपक्वं** निर्वीर्यस्व गतरसेनोक्तत्वाद्गतरस रसवि-युक्त पूति दुर्गन्धं पर्युषित च पक्व सद्रात्र्यन्तरितं च यदुच्छिष्टमपि च भुक्तशिष्टम-प्यमेध्यमयज्ञार्हं भोजनमीदृश तामसप्रियम् ॥ १० ॥

अथेदानीं यज्ञस्त्रिविध उच्यते—

अफलाकाङ्क्षिभिर्यज्ञो विधिदृष्टो य इज्यते ।
यष्टव्यमेवेति मनः समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥

अफलाकाङ्क्षिभिरफलार्थिभिर्यज्ञो विधिदृष्टः शास्त्रचोदनादृष्टो यो यज्ञ **इज्यते** निर्वर्त्यते यष्टव्यमेवेति यज्ञस्वरूपनिर्वर्तनमेव कार्यमिति मनः समाधाय **नानेन पुरुषार्थो मम कर्तव्य** इत्येवं निश्चित्य स सात्त्विको यज्ञ उच्यते ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत् ।
इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

अभिसंधायेति । अभिसंधायोद्दिश्य फलं दम्भार्थमपि चैव यदिज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसृष्टान्नं मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।
श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते ॥ १३ ॥

विधिहीनमिति । विधिहीनं यथाचोदितविपरीतम्, असृष्टान्नं ब्राह्मणेभ्यो न सृष्टं न दत्तमन्नं यस्मिन्यज्ञे सोऽसृष्टान्नस्तमसृष्टान्नम्, मन्त्रहीनं **मन्त्रतः स्वरतो वर्णतश्च वियुक्तं** मन्त्रहीनम्, अदक्षिणमुक्तदक्षिणारहितं, श्रद्धाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते तमोनिर्वृत्तं कथयन्ति ॥ १३ ॥

अथेदानीं तपस्त्रिविधमुच्यते—

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।
ब्रह्मचर्यमहिंसा च शारीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

देवाश्च द्विजाश्च गुरवश्च प्राज्ञाश्च देवद्विजगुरुप्राज्ञास्तेषां पूजनं देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवमृजुत्वं ब्रह्मचर्यमहिंसा च **शरीरनिर्वर्त्यं शारीरं शरीरप्रधानैः सर्वैरेव कार्यकरणैः कर्त्रादिभिः साध्यं** शारीरं तप उच्यते । पञ्चैते तस्य हेतव इति हि वक्ष्यति (XVIII. 15) ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।
स्वाध्यायाभ्यसनं चैव वाङ्मयं तप उच्यते ॥ १५ ॥

अनुद्वेगेति । अनुद्वेगकरं प्राणिनामदुःखकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत्प्रियहिते दृष्टादृष्टार्थे । अनुद्वेगकरत्वादिभिर्धर्मैर्वाक्यं विशिष्यते । **विशेषणधर्मसमुच्चयार्थश्चशब्दः** । परप्रत्यायनार्थं प्रयुक्तस्य वाक्यस्य सत्यप्रियहितानुद्वेगकरत्वानामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा हीनता स्याद्यदि, न तद्वाङ्मयं तपः । तथा सत्यवाक्यस्येतरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा हीनतायां न वाङ्मयतपस्त्वम् । तथा प्रियवाक्यस्यापीतरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा हीनस्य न वाङ्मयतपस्त्वम् । तथा हितवाक्यस्यापीतरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा वियुक्तस्य न वाङ्मयतपस्त्वम् । किं पुनस्तत्तपो यत्सत्यं वाक्यमनुद्वेगकरं प्रियहितं च यत्तत्परमं तपो वाङ्मयम् । यथा शान्तो भव वत्स स्वाध्यायं योगं चानुतिष्ठ तथा ते श्रेयो भविष्यति इति । स्वाध्यायाभ्यसनं चैव यथाविधि वाङ्मयं तप उच्यते ॥१५॥

मनःप्रसादः सौम्यत्वं मौनमात्मविनिग्रहः ।
भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

मन इति । मन प्रसादो मनस॰ प्रशान्ति स्वच्छतापादन मनस प्रसाद । सौम्यत्वं यत्सौमनस्यमाहुर्मुखादिप्रसादकार्यानुमेयान्त करणस्य* वृत्ति, मौन वाक्संयमोऽपि मन सयमपूर्वको भवतीति कार्येण कारणमुच्यते **मन संयमो** मौनमिति । आत्मविनिग्रहो मनोनिरोध॰ सर्वत सामान्यरूप आत्मविनिग्रहो **वाग्विषयस्यैव मनसः संयमो मौनमिति विशेषः । भावसंशुद्धिः परैर्व्यवहारकालेऽमायावित्व भावसंशुद्धिरि**त्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

यथोक्त कायिक वाचिक मानस च तपस्तप्त नरै सत्त्वादिभेदेन कथ त्रिविध भवतीत्युच्यते—

श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत् त्रिविधं नरैः ।
अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तै सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्या परया प्रकृष्टया तप्तमनुष्ठित तपस्तत्प्रकृत त्रिविध त्रिप्रकार त्र्यधिष्ठान नरैरनुष्ठातृभिरफलाकाङ्क्षिभि फलाकाङ्क्षारहितैर्युक्तै समाहितैर्यदीदृश तपस्तत्सात्त्विक सत्त्वनिर्वृत्त परिचक्षते कथयन्ति शिष्टा ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दम्भेन चैव यत् ।
क्रियते तदिह प्रोक्त राजसं चलमध्रुवम् ॥ १८ ॥

सत्कारेति । सत्कारमानपूजार्थं सत्कार साधुकार साधुरय तपस्वी ब्राह्मण इत्येवमर्थं मानो **माननं** प्रत्युत्थानाभिवादनादिस्तदर्थं पूजा पादप्रक्षालनार्चनाशायितृत्वादिस्तदर्थं च तपः सत्कारमानपूजार्थं दम्भेन चैव यत्क्रियते तपस्तदिह प्रोक्त कथित राजसं **चलं कादाचित्कफलत्वेनाध्रुवम्** ॥ १८ ॥

मूढग्राहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।
परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥

मूढेति । **मूढग्राहेणा**विवेकनिश्चयेनात्मन॰ पीडया क्रियते यत्तप॰ परस्योत्सादनार्थं विनाशार्थं वा तत्तामसं तप उदाहृतम् ॥ १९ ॥

इदानीं दानभेद उच्यते—

* ASS reads मुखादिप्रसादकार्यान्त करणस्य ।

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।
देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

दातव्यमित्येव मनः कृत्वा यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे प्रत्युपकारासमर्थाय **समर्थायापि निरपेक्षं** दीयते देशे पुण्ये कुरुक्षेत्रादौ काले सङ्क्रान्त्यादौ पात्रे च षडङ्गविद्वेदपारग इत्यादौ तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।
दीयते च परिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

यत्त्विति । यत्तु दानं प्रत्युपकारार्थं काले त्वयं मां प्रत्युपकरिष्यतीत्येवमर्थं **फलं वास्य दानस्य मे भविष्यत्यदृष्टमिति** तदुद्दिश्य पुनर्दीयते च परिक्लिष्टं खेदसंयुक्तं तद्राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।
असत्कृतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

अदेशेति । अदेशकालेऽपुण्ये देशे म्लेच्छाशुच्यादिसंकीर्णेऽकाले पुण्यहेतुत्वेनाप्रख्याते सङ्क्रान्त्यादिविशेषरहितेऽपात्रेभ्यश्च मूर्खतस्करादिभ्यो देशादिसंपत्तौ चासत्कृतं प्रियवचनपादप्रक्षालनपूजादिरहितमवज्ञातं पात्रपरिभवयुक्तं यद्दानं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २३ ॥

यज्ञदानतपःप्रभृतीनां साद्गुण्यकरणायायमुपदेश उच्यते—

ओं तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।
ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥

ओं तत्सदित्येष निर्देशो निर्दिश्यतेऽनेनेति निर्देश**स्त्रिविधो नामनिर्देशो ब्रह्मणः** स्मृतश्चिन्तितो **वेदान्तेषु** ब्रह्मविद्भिः । **ब्राह्मणास्तेन** निर्देशेन त्रिविधेन **वेदाश्च** यज्ञाश्च **विहिता निर्मिताः** पुरा पूर्वमिति **निर्देशस्तुत्यर्थमुच्यते** ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्योच्चार्य यज्ञदानतपःक्रिया यज्ञादिस्वरूपाः क्रियाः प्रवर्तन्ते **विधानोक्ताः शास्त्रचोदिताः** सततं सर्वदा ब्रह्मवादिनां **ब्रह्मवदनशीलानाम्** ॥ २४ ॥

तदित्यनभिसंधाय फलं यज्ञतपःक्रियाः ।
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥ २५ ॥

तदिति । तदित्यनभिसंधाय तदिति **ब्रह्माभिधानमुच्चार्यानभिसंधाय** च कर्मण॰ फल यज्ञतप क्रिया यज्ञक्रियाश्च तप क्रियाश्च यज्ञतप॰क्रिया दानक्रियाश्च **विविधाः** क्षेत्रहिरण्यप्रदानादिलक्षणा. क्रियन्ते निर्वर्त्यन्ते **मोक्षकाङ्क्षिभिर्मोक्षार्थिभिर्मुमुक्षुभि** ॥ २५ ॥

ओतच्छब्दयोर्विनियोग उक्तोऽथेदानी सच्छब्दस्य विनियोग॰ कथ्यते—

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।
प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥

सद्भावेऽसत सद्भावे तथाविद्यमानस्य पुत्रस्य जन्मनि तथा **साधुभावेऽसद्वृत्तस्यासाधो· सद्वृत्तता साधुभावस्तस्मिन्साधुभावे** च सदित्येत**दभिधानं ब्रह्मण** प्रयुज्यते तत्रोच्यतेऽभिधीयते । प्रशस्ते कर्मणि **विवाहादौ** च तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते प्रयुज्यत इत्येतत् ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थिति. सदिति चोच्यते ।
कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥

यज्ञे यज्ञकर्मणि या स्थितिस्तपसि च या स्थितिर्दाने च या स्थितिः सा सादित्युच्यते विद्वद्भि॰, कर्म चैव **तदर्थीयं यज्ञदानतपोऽर्थीयमथवा यस्याभिधानत्रयं प्रकृतं तदर्थीयमीश्वरार्थीयमित्येतत्** । सदित्येवाभिधीयते । **तदेतद्यज्ञतपआदिकर्मासात्त्विक विगुणमपि श्रद्धापूर्वकं ब्रह्मणोऽभिधानत्रयप्रयोगेण सगुणं सात्त्विक संपादितं भवति ॥ २७ ॥**

तत्र च सर्वत्र श्रद्धाप्रधानतया सर्वं संपाद्यते यस्मात्तस्मात्—

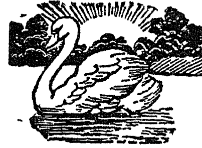
अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।
असदित्युच्यते पार्थ न च तत्प्रेत्य नो इह ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अश्रद्धया हुतं हवनं कृत दत्त च ब्राह्मणेभ्योऽश्रद्धया, तपस्तप्तमनुष्ठितमश्रद्धया, तथाश्रद्धयैव कृतं **यत्स्तुतिनमस्कारादि** तत्सर्वमसदित्युच्यते **मत्प्राप्तिसाधनमार्ग-**

बाह्यत्वात्पार्थ। न च तद्बहायासमपि प्रेत्य फलाय नो अपीहार्थं साधुभिर्निन्दितत्वादिति ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छकर-
भगवत कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्याय ॥ १७ ॥



अष्टादशोऽध्यायः

सर्वस्यैव गीताशास्त्रस्यार्थोऽस्मिन्नध्याय उपसंहृत्य सर्वश्च वेदार्थो वक्तव्य इत्येवमर्थोऽयमध्याय आरभ्यते । सर्वेषु ह्यतीतेष्वध्यायेषूक्तोऽर्थोऽस्मिन्नध्यायेऽवगम्यते । अर्जुनस्तु सन्यासत्यागशब्दार्थयोरेव विशेष बुभुत्सुरुवाच—

अर्जुन उवाच—

सन्यासस्य महाबाहो तत्त्वमिच्छामि वेदितुम् ।
त्यागस्य च हृषीकेश पृथक्केशिनिषूदन ॥ १ ॥

संन्यासस्य सन्यास**शब्दार्थ**स्येत्येतद्धे महाबाहो तत्त्व तस्य भावस्तत्त्व **याथात्म्यमि**त्येतदिच्छामि वेदितुं ज्ञातुं त्यागस्य च त्याग**शब्दार्थ**स्येत्येत हृषीकेश **पृथ**गितरेतरविभागत' । केशिनिषूदन केशिनामा **हयच्छद्माऽसुरस्तं** निषूदितवान्भगवान्वासुदेवस्तेन तन्नाम्ना सबोध्यतेऽर्जुनेन ॥ १ ॥

तत्र तत्र निर्दिष्टौ संन्यासत्यागशब्दौ न निर्लुण्ठितार्थौ पूर्वेष्वध्यायेष्वतोऽर्जुनाय पृष्टवते तन्निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

काम्यानां <u>कर्मणां</u> न्यासं <u>संन्यासं</u> कवयो विदुः ।
<u>सर्वकर्मफलत्यागं</u> प्राहुस्<u>त्यागं</u> विचक्षणाः ॥ २ ॥

काम्यानाम**श्वमेधादीनां** कर्मणा न्यास परित्याग सन्यास सन्यासशब्दार्थम**नुष्ठेयत्वेन प्राप्तस्याननुष्ठानं** कवय' पण्डिता· केचिद्विदुर्विजानन्ति । **नित्यनैमित्तिकानामनुष्ठीयमानानां** सर्वकर्मणामात्मसबन्धितया प्राप्तस्य फलस्य परित्याग सर्वकर्मफलत्यागस्त प्राहु' कथयन्ति त्याग त्यागशब्दार्थ विचक्षणा पण्डिताः । यदि काम्यकर्मपरित्याग' फलपरित्यागो वार्थो वक्तव्य', **सर्वथा त्यागमात्रं** सन्यासत्यागशब्दयोरेकोऽर्थ स्यात्, न घटपटशब्दाविव जात्यन्तरभूतार्थौ । ननु नित्यनैमित्तिकाना कर्मणा फलमेव नास्तीत्याहु कथमुच्यते तेषा फलत्याग इति । यथा वन्ध्याया' पुत्रत्यागः । नैष दोष', **नित्यानामपि कर्मणां भगवता फलवत्त्वस्येष्टत्वात्** । वक्ष्यति हि भगवाननिष्टमिष्टमिति न तु सन्यासिनामिति च (XVIII 12) । संन्यासिनामेव हि केवलं कर्मफलासबन्ध दर्शयन्नसंन्यासिना नित्यकर्मफलप्राप्तिं 'भवत्यत्यागिनां प्रेत्य' इति दर्शयति (XVIII. 12) ॥ २ ॥

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।
यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥

त्याज्य दोषेति । त्याज्य त्यक्तव्य दोषवद्दोषोऽस्यास्तीति दोषवत् । किं तत्कर्म बन्धहेतुत्वात्सर्वमेव । अथवा दोषो यथा रागादिस्त्यज्यते तथा त्याज्यमित्येके प्राहुर्मनीषिण. पण्डिता. साख्यादिदृष्टिमाश्रिता अधिकृताना कर्मिणामपीति । तत्रैव यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे । कर्मिण एवाधिकृतानपेक्ष्यैते विकल्पा न तु ज्ञाननिष्ठान्व्युत्थायिनः संन्यासिनोऽपेक्ष्य । ज्ञानयोगेन साख्यानां निष्ठा मया पुरा प्रोक्तेति कर्माधिकारादपोध्द्वता ये न तान्प्रति चिन्ता । ननु कर्मयोगेन योगिनामित्यधिकृताः (III. 3) पूर्वं विभक्तनिष्ठा अपीह सर्वशास्त्रोपसहारप्रकरणे यथा विचार्यन्ते तथा साख्या अपि ज्ञाननिष्ठा विचार्यन्तामिति । न । तेषां मोहदु.खनिमित्तत्यागानुपपत्ते. । न कायक्लेशनिमित्तानि दु.खानि साख्या आत्मनि पश्यन्तीच्छादीना क्षेत्रधर्मत्वेनैव दर्शितत्वात् । (XIII. 6) अतस्ते न कायक्लेशदु खभयात्कर्म परित्यजन्ति । नापि ते कर्माण्यात्मनि पश्यन्ति । येन नियत कर्म मोहात्परित्यजेयुः । गुणाना कर्म, नैव किंचित्करोमीति हि ते सन्यस्यन्ति (V. 8) । सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्येत्यादिभिर्हि तत्त्वविदः सन्यास प्रकार उक्त (V. 13) । तस्माद्येऽन्येऽधिकृताः कर्मण्यनात्मविदो येषा च मोहात्त्याग सभवति कायक्लेशभयाच्च त एव तामसास्त्यागिनो राजसाश्चेति निन्द्यन्ते कर्मिणामनात्मज्ञानां कर्मफलत्यागस्तुत्यर्थम् । सर्वारम्भपरित्यागी मौनी सतुष्टो येन केनचिदनिकेत. स्थिरमतिरिति (XII. 16-19) गुणातीतलक्षणे (XIV. 21-26) च परमार्थसन्यासिनो विशेषितत्वात् । वक्ष्यति च ज्ञानस्य या परा निष्ठेति (XVIII. 5.) । तस्माज्ज्ञाननिष्ठाः संन्यासिनो नेह विवक्षिताः । कर्मफलत्याग एव सात्त्विकत्वेन गुणेन तामसत्वाद्यपेक्षया संन्यास उच्यते न मुख्यः सर्वकर्मसंन्यासः । पू०—सर्वकर्मसन्यासासभवे च नहि देहभृतेति (XVIII.11) हेतुवचनान्मुख्य एवेति चेत् । सि०—न । हेतुवचनस्य स्तुत्यर्थत्वात् । यथा त्यागाच्छान्तिरनन्तरामिति (XII. 12) कर्मफलत्यागस्तुतिरेव यथोक्तानेकपक्षानुष्ठानाशक्तिमन्तमर्जुनमज्ञं प्रति विधानात्तथेदमपि न हि देहभृता शक्यमिति (XVIII. 11) कर्मफलत्यागस्तुत्यर्थं वचनम् । न सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्य नैव कुर्वन्न कारयन्नास्त (V. 13) इत्यस्य पक्षस्यापवाद केनचिद्दर्शयितु शक्य. । तस्मात्कर्मण्यधिकृतान्प्रत्येवैष संन्यासत्यागविकल्पः । ये तु परमार्थदर्शिनः सांख्यास्तेषां ज्ञाननिष्ठायामेव सर्वकर्मसन्यासलक्षणायामधिकारो नान्यत्रेति न ते विकल्पार्हाः । तथोपपादितमस्माभिर्वेदाविनाशिनमित्यस्मिन्प्रदेशे (II. 21) तृतीयादौ च ॥ ३ ॥

तत्रैतेषु विकल्पभेदेषु—

निश्चयं शृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।
त्यागो हि पुरुषव्याघ्र त्रिविधः संप्रकीर्तितः ॥ ४ ॥

निश्चयं शृण्ववधारय मे मम वचनात्तत्र त्यागे **त्यागसंन्यासविकल्पे** यथादर्शिते भरतसत्तम भरताना साधुतम । त्यागो हि **त्यागसंन्यासशब्दवाच्यो हि योऽर्थः** स एक एवेत्यभिप्रेत्याह त्यागो हीति । पुरुषव्याघ्र त्रिविधस्त्रिप्रकारस्तामसादि-प्रकारैः संप्रकीर्तितः शास्त्रेषु सम्यक्कथितः । यस्मात्तामसादिभेदेन त्यागसन्यासशब्द-वाच्योऽर्थोऽ**धिकृतस्य कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य** त्रिविध संभवति न परमार्थदर्शिन इत्ययमर्थो **दुर्ज्ञानस्तस्मादत्र** तत्त्व नान्यो वक्तु समर्थः । तस्मान्निश्चयं परमार्थशास्त्रार्थ-विषयमध्यवसायमैश्वर मे मत्त. शृणु ॥ ४ ॥

कः पुनरसौ निश्चय इत्यत आह—

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।
यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥ ५ ॥

यज्ञो दान तप इत्येतत् त्रिविध कर्म न त्याज्य न त्यक्तव्य कार्यं करणीयमेव तत् । कस्माद्यज्ञो दान तपश्चैव पावनानि विशुद्धिकारणानि मनीषिणा **फलानभि-संधीनामित्येतत्** ॥ ५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च ।
कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

एतान्यपीति । एतान्यपि तु कर्माणि **यज्ञदानतपांसि** पावनान्युक्तानि सङ्ग-मासक्तिं तेषु त्यक्त्वा, फलानि च तेषा त्यक्त्वा परित्यज्य कर्तव्यानीत्यनुष्ठेयानीति मे मम निश्चित मतमुत्तमम् । निश्चय शृणु मे तत्रेति (XVIII. 4) प्रतिज्ञाय पावनत्वं च हेतुमुक्त्वैतान्यपि कर्माणि कर्तव्यानीत्येतन्निश्चित मतमुत्तममिति प्रति-ज्ञातार्थोपसहार एव नापूर्वार्थं वचनमेतान्यपीति प्रकृतसनिकृष्टार्थतोपपत्ते । सासङ्गस्य फलार्थिनो बन्धहेतव एतान्यपि कर्माणि मुमुक्षो कर्तव्या**नीत्यपिशब्दस्यार्थो न त्वन्यानि कर्माण्यपेक्ष्यैतान्यपीत्युच्यते** । अन्ये वर्णयन्ति नित्याना कर्मणां फला-भावात्सङ्गं त्यक्त्वा फलानि चेति नोपपद्यते । एतान्यपीति यानि काम्यानि कर्माणि नित्येभ्योऽन्यान्येतान्यपि कर्तव्यानि किमुत यज्ञदानतपासि नित्यानीति । तदसत्, नित्यानामपि कर्मणा फलवत्त्वस्योपपादितत्वात् । यज्ञो दान तपश्चैव पाव-नानीत्यादिवचनेन नित्यान्यपि कर्माणि बन्धहेतुत्वाशङ्कया जिहासोर्मुमुक्षोः कुतः काम्येषु प्रसङ्गः 'दूरेण ह्यवर कर्म' (II 4-9) इति च निन्दितत्वात् यज्ञार्था-त्कर्मणोऽन्यत्र (III. 9) इति च काम्यकर्मणा बन्धहेतुत्वस्य निश्चितत्वात् । त्रैगुण्यविषया वेदा (II 4-5) त्रैविद्या मा सोमपा (IX. 20) 'क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति' (IX 21) इति च दूरव्यवहितत्वाच्च **न काम्ये-ष्वेतान्यपीति** व्यपदेशः ॥ ६ ॥

तस्मादज्ञस्याधिकृतस्य मुमुक्षोः—

नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।
मोहात्तस्य परित्यागस्तामसः परिकीर्तितः ॥ ७ ॥

नियतस्य तु **नित्यस्य** सन्यासः परित्यागः कर्मणो नोपपद्यते**ऽज्ञस्य पावनत्वस्ये-ष्टत्वात्** । मोहादज्ञानात्तस्य नियतस्य परित्यागः । **नियतं चावश्यं कर्तव्यं** त्यज्यते चेति विप्रतिषिद्धमतो मोहनिमित्तः परित्यागस्तामसः परिकीर्तितो मोहश्च तम इति ॥ ७ ॥

किं च—

दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयात्त्यजेत् ।
स कृत्वा राजसं त्यागं नैव त्यागफलं लभेत् ॥ ८ ॥

दुःखमित्येव यत्कर्म कायक्लेशभयाच्छरीरदुःखभयात्त्यजेत्परित्यजेत्स कृत्वा राजसं रजोनिर्वृत्तं त्यागं नैव त्यागफलं **ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फलं मोक्षाख्यं** न लभेत नैव लभते ॥ ८ ॥

कः पुनः **सात्त्विकस्त्यागः**—

कार्यमित्येव यत्कर्म नियतं क्रियतेऽर्जुन ।
सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव स त्यागः सात्त्विको मतः ॥ ९ ॥

कार्यं कर्तव्यमित्येव यत्कर्म **नियतं नित्यं** क्रियते निर्वर्त्यते हेऽर्जुन सङ्गं त्यक्त्वा फलं चैव । **नित्यानां कर्मणां फलवत्त्वे भगवद्वचनं प्रमाणमवोचाम । अथवा यद्यपि फलं न श्रूयते नित्यस्य कर्मणस्तथापि नित्यं कर्म कृतमात्मसंस्कारं प्रत्यवायपरिहारं वा फलं करोत्यात्मन इति कल्पयत्येवाज्ञस्तत्र** तामपि कल्पनां निवारयति फलं त्यक्त्वेत्यनेनातः साधूक्तं सङ्गं त्यक्त्वा फलं चेति । स त्यागो नित्यकर्मसु सङ्गफलपरित्यागः सात्त्विकः सत्त्वनिर्वृत्तो मतोऽभिमतः । ननु कर्मपरित्यागस्त्रिविधः सन्यास इति च प्रकृतस्तत्र तामसो राजसश्चोक्तस्त्यागः **कथमिह सङ्गफलत्यागस्तृतीयत्वेनोच्यते** यथा त्रयो ब्राह्मणा आगतास्तत्र षडङ्गविदौ द्वौ क्षत्रियस्तृतीय इति तद्वत् । **नैष दोषस्त्यागसामान्येन स्तुत्यर्थत्वात्** । अस्ति हि कर्मसंन्यासस्य फलाभिसंधित्यागस्य च **त्यागत्वसामान्यं** तत्र राजसतामसत्वेन कर्मत्यागनिन्दया कर्मफलाभिसंधित्यागः **सात्त्विकत्वेन स्तूयते** ‘ स त्यागः सात्त्विको मतः ’ इति ॥ ९ ॥

यस्त्वधिकृतः सङ्गं त्यक्त्वा फलाभिसंधिं च **नित्यं** कर्म करोति तस्य **फलरागा-** दिना कलुषीक्रियमाणमन्तःकरणं नित्यैश्च कर्मभिः संस्क्रियमाणं **विशुध्यति । विशुद्धं** प्रसन्नमात्मालोचनक्षमं भवति । तस्यैव नित्यकर्मानुष्ठानेन **विशुद्धान्तःकरणस्यात्मज्ञाना-भिमुखस्य क्रमेण यथा तन्निष्ठा स्यात्तद्वक्तव्यमित्याह—**

न द्वेष्ट्यकुशलं कर्म कुशले नानुषज्जते ।
त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥

न द्वेष्ट्यकुशलमशोभन **काम्यं** कर्म शरीरारम्भद्वारेण **संसारकारणं** किमनेनेत्येव, कुशले शोभने **नित्ये** कर्मणि सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तितन्निष्ठाहेतुत्वेन **मोक्षकारणमिद**-मित्येव नानुषज्जते तत्रापि प्रयोजनमपश्यन्ननुषङ्ग प्रीतिं न करोतीत्येतत् । क पुनरसौ **त्यागी** पूर्वोक्तेन सङ्गफलपरित्यागेन तद्वास्त्यागी य कर्मणि सङ्ग त्यक्त्वा तत्फल च **नित्यकर्मानुष्ठायी** स त्यागी । कदा पुनरसावकुशल **कर्म न द्वेष्टि** कुशले च **नानुषज्जत** **इत्युच्यते** सत्त्वसमाविष्टो यदा सत्त्वेनात्मानात्मविवेकविज्ञानहेतुना समाविष्ट सन्व्याप्त सयुक्त **इत्येतत्** । अत **एव** च मेधावी मेधयात्मज्ञानलक्षणया प्रज्ञया सयुक्तस्तद्वान्मेधावी मेधावित्वादेव **च्छिन्नसंशय**श्छिन्नोऽविद्याकृतः सशयो यस्यात्मस्वरूपावस्थानमेव परं निःश्रेयससाधन नान्यत्किंचिदित्येवं निश्चयेन **च्छिन्नसंशयो** योऽधिकृतः **पुरुष** पूर्वोक्तेन प्रकारेण कर्मयोगानुष्ठानेन क्रमेण सस्कृतात्मा सञ्जन्मादिविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन सबुद्ध स सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्य नैव कुर्वन्न कारयन्नासीनो (V 13) **नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञाननिष्ठामश्नुत** इत्येतत्पूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ॥ १० ॥

य पुनरधिकृत सन्देहात्माभिमानित्वेन **देहभृदज्ञोऽबाधितात्मकर्तृत्वविज्ञा**-**नतयाहं कर्तेति निश्चितबुद्धिस्तस्याशेषकर्मपरित्यागस्याशक्यत्वात्कर्मफलत्यागेन** **चोदितकर्मानुष्ठान एवाधिकारो** न तत्त्याग इत्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

न हि देहभृता शक्य त्यक्तु कर्माण्यशेषतः ।
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ॥ ११ ॥

न हि यस्माद्देहभृता देह बिभर्तीति देहभृद्देहात्माभिमानवान्**देहभृदुच्यते न** **हि विवेकी** स हि वेदाविनाशिनमित्यादिना कर्तृत्वाधिकारान्निवर्तितोऽतस्तेन देहभृता**ज्ञेन** न शक्य त्यक्तुं सन्यसितु कर्माण्यशेषतो निःशेषेण । तस्मा**द्यस्त्वज्ञो**ऽ**धिकृतो नित्यानि** कर्माणि कुर्वन्कर्मफलत्यागी कर्मफलाभिसधिमात्रसन्यासी **स त्यागीत्यभिधीयते कर्म्यपि सन्निति स्तुत्यभिप्रायेण । तस्मात्परमार्थदर्शिनै**-**वादेहभृता देहात्मभावरहितेनाशेषकर्मसंन्यासः शक्यते कर्तुम् ॥ ११ ॥**

किं पुनस्तत्प्रयोजनं यत्सर्वकर्मपरित्यागात्स्यादित्युच्यते—

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविध कर्मण. फलम् ।
भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु सन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥

अनिष्ट नरकतिर्यगादिलक्षणमिष्टं देवादिलक्षणं मिश्रमिष्टानिष्टसंयुक्तं **मनुष्यलक्षण चैव त्रिविधं** त्रिप्रकार कर्मणो धर्माधर्मलक्षणस्य फल बाह्यानेककारक**व्यापारनिष्पन्न सदविद्याकृतमिन्द्रजालमायोपम महामोहकरं** प्रत्यगात्मोपसर्पीव

फल्गुतया लयमदर्शनं गच्छतीति फलमिति फलनिर्वचनं तदेतदेवलक्षणं फल भवत्यत्यागिनामज्ञाना कर्मिणामपरमार्थसन्यासिना प्रेत्य शरीरपातादूर्ध्वम् । न तु परमार्थसंन्यासिनां परमहंसपरिव्राजकानां केवलज्ञाननिष्ठाना क्वचित् । न हि केवलसम्यग्दर्शननिष्ठा अविद्यादिसंसारबीजं नोन्मूलयन्ति कदाचिदित्यर्थः॥१२॥

अत परमार्थदर्शिन एवाशेषकर्मसन्यासित्वं संभवत्यविद्याध्यारोपितत्वादात्मनि क्रियाकारकफलानां, न त्वज्ञस्याधिष्ठानादीनि क्रियाकर्तृणि कारकाण्यात्मत्वेन पश्यतोऽशेषकर्मसंन्यास संभवति* । तदेतदुत्तरै श्लोकैर्दर्शयति—

पञ्चेमानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।
सांख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

पञ्चेमानि वक्ष्यमाणानि हे महाबाहो कारणानि निर्वर्तकानि निबोध मे ममेति, उत्तरत्र चेतःसमाधानार्थं वस्तुवैषम्यप्रदर्शनार्थं च तानि कारणानि ज्ञातव्यतया स्तौति । सांख्ये ज्ञातव्या. पदार्थाः संख्यायन्ते यस्मिञ्छास्त्रे तत्सांख्यं वेदान्त । कृतान्त इति तस्यैव विशेषण कृतमिति कर्मोच्यते तस्यान्तः कृतस्य परिसमाप्तिर्यत्र स कृतान्त, कर्मान्त इत्येतत् । 'यावानर्थ उदपाने' (II 46) 'सर्वं कर्माखिल पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते' (IV. 33) इत्यात्मज्ञाने संजाते सर्वकर्मणां निवृत्तिं दर्शयति । अतस्तस्मिन्नात्मज्ञानार्थे सांख्ये कृतान्ते वेदान्ते प्रोक्तानि कथितानि सिद्धये निष्पत्त्यर्थं सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

कानि तानीत्युच्यते—

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।
विविधाश्च पृथक्चेष्टा दैवं चैवात्र पञ्चमम् ॥ १४ ॥

अधिष्ठानमिच्छाद्वेषसुखदुःखज्ञानादीनामभिव्यक्तेराश्रयोऽधिष्ठानं शरीरं तथा कर्तोपाधिलक्षणो भोक्ता करणं च श्रोत्रादिकं शब्दाद्युपलब्धये पृथग्विधं नानाप्रकारं द्वादशसंख्यं विविधाश्च पृथक्चेष्टा वायवीया प्राणापानाद्या दैवं चैव दैवमेव चात्रैतेषु चतुर्षु पञ्चमं पञ्चानां पूरणमादित्यादि चक्षुराद्यनुग्राहकम् ॥ १४ ॥

शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म प्रारभते नरः ।
न्याय्यं वा विपरीतं वा पञ्चैते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

शरीरेति । शरीरवाङ्मनोभिर्यत्कर्म त्रिभिरेतैः प्रारभते निर्वर्तयति नरो न्याय्य

---

* VPP and POA read अत ... संभवति as part of the भाष्य on v 12 They read क्रियाकर्तृकारकाणि.

वा धर्म्यं शास्त्रीयं विपरीत वाशास्त्रीयमधर्म्यम् । यच्चापि निमिषितचेष्टादि जीवनहेतुस्तदपि पूर्वकृतधर्माधर्मयोरेव कार्यमिति न्याय्यविपरीतयोरेव ग्रहणेन गृहीतम्। पञ्चैते यथोक्तास्तस्य सर्वस्यैव कर्मणो हेतव कारणानि । नन्वधिष्ठानादीनि सर्वकर्मणा कारणानि, कथमुच्यते शरीरवाङ्मनोभिः कर्म प्रारभत इति । नैष दोषः, विधिप्रतिषेधलक्षण सर्व कर्म शरीरादित्रयप्रधान तदङ्गतया दर्शनश्रवणादि च जीवनलक्षण त्रिधैव राशीकृतमुच्यते शरीरादिभिरारभत इति फलकालेऽपि तत्प्रधानैर्भुज्यत इति पञ्चानामेव हेतुत्वं न विरुध्यते ॥ १५ ॥

तत्रैव सति कर्तारमात्मान केवलं तु यः ।
पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

तत्रेति । तत्रेति प्रकृतेन संबध्यते, एव सति, एव यथोक्तै पञ्चभिर्हेतुभिर्निर्वर्त्ये सति कर्माणि । तत्रैव सतीति दुर्मतित्वस्य हेतुत्वेन सबध्यते । तत्र तेष्वात्मानमनन्यत्वेनाविद्यया परिकल्प्य तै क्रियमाणस्य कर्मणोऽहमेव कर्तेति कर्तारमात्मान केवलं शुद्धं तु य पश्यत्यविद्वान्कस्माद्वेदान्ताचार्योपदेशन्यायैरकृतबुद्धित्वादसस्कृतबुद्धित्वाद्योऽपि देहादिव्यतिरिक्तात्मवाद्यन्यमात्मानमेव केवलं कर्तारं पश्यत्यसावप्यकृतबुद्धिरेवातोऽकृतबुद्धित्वान्न पश्यत्यात्मनस्तत्त्वं कर्मणो वेत्यर्थोऽतो दुर्मति. कुत्सिता विपरीता दुष्टाजस्र जननमरणप्रतिपत्तिहेतुभूता मतिरस्येति दुर्मति· स पश्यन्नपि न पश्यति, यथा तैमिरिकोऽनेक चन्द्र, यथा वाभ्रेषु धावत्सु चन्द्र धावन्त, यथा वा वाहन उपविष्टोऽन्येषु धावत्स्वात्मान धावन्तम् ॥ १६ ॥

क पुन. सुमतिर्य. सम्यक्पश्यतीत्युच्यते–

यस्य नाहकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमॉल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ १७ ॥

यस्य शास्त्राचार्योपदेशन्यायसस्कृतात्मनो न भवत्यहङ्कृतोऽह कर्तेत्येवलक्षणो भावो भावना प्रत्यय एत एव पञ्चाधिष्ठानादयोऽविद्ययात्मनि कल्पिताः सर्वकर्मणा कर्तारो नाहमह तु तद्व्यापाराणां साक्षिभूतोऽप्राणो ह्यमनाः शुभ्रोऽक्षरात्परत. परः केवलोऽविक्रिय इत्येव (Mu Upa II 1.2) पश्यतीत्येतत् । बुद्धिरन्त करण यस्यात्मन उपाधिभूता न लिप्यत नानुशायिनी भवतीदमहमकार्षं तेनाहं नरक गमिष्यामीत्येव यस्य बुद्धिर्न लिप्यते स सुमतिः स पश्यति । हत्वापि स इमॉल्लोकान्सर्वान्प्राणिन इत्यर्थः । न हन्ति हननक्रिया न करोति न निबध्यते नापि तत्कार्येणाधर्मफलेन सबध्यते ।

I. ननु हत्वापि न हन्तीति विप्रतिषिद्धमुच्यते यद्यपि स्तुतिः। नैष दोषः, लौकिकपारमार्थिकदृष्ट्यपेक्षया तदुपपत्तेः । देहाद्यात्मबुद्ध्या हन्ताहमिति लौकिकीं दृष्टिमाश्रित्य हत्वापीत्याह यथादर्शिता पारमार्थिकीं दृष्टिमाश्रित्य न हन्ति न निबध्यत इति तदुभयमुपपद्यत एव ।

II. (a) नन्वधिष्ठानादिभिः सम्भूय करोत्येवात्मा कर्तारमात्मानं केवल त्विति (XVIII. 16) केवलशब्दप्रयोगात् । नैष दोष आत्मनोऽविक्रियस्वभावत्वेऽधिष्ठानादिभि सहतत्वानुपपत्तेः । विक्रियावतो ह्यन्यैः सहनन सभवति सहत्य वा कर्तृत्व स्यान्न त्वविक्रियस्यात्मनः केनचित्सहननमस्तीति सम्भूय कर्तृत्वमुपपद्यते । अतः केवलत्वमात्मनः स्वाभाविकमिति केवलशब्दोऽनुवादमात्रम् । अविक्रियत्व चात्मन श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्धम् । 'अविकार्योऽयमुच्यते' (II 15) 'गुणैरेव कर्माणि क्रियन्ते' (III 27) शरीरस्थोऽपि न करोतीत्याद्यसकृदुपपादित (XIII 31) गीतास्वेव तावत्। श्रुतिषु च "ध्यायतीव लेलायतीव" (Br. Upa. IV 3 7) इत्येवमाद्यासु । न्यायतश्च निरवयवमपरतन्त्रमविक्रियमात्मतत्त्वमिति राजमार्गः । (b) विक्रियावत्त्वाभ्युपगमेऽप्यात्मन स्वकीयैव विक्रिया स्वस्य भवितुमर्हति । नाधिष्ठानादीना कर्माण्यात्मकर्तृकाणि स्यु । नहि परस्य कर्म परेणाकृतमागन्तुमर्हति । यत्त्वविद्यया गमित न तत्तस्य यथा रजतत्वं न शुक्तिकाया यथा वा तलमलवत्त्व बालैर्गमितमविद्यया नाकाशस्य तथाधिष्ठानादिविक्रियापि तेषामेवेति नाऽऽत्मनः । तस्माद्युक्तमुक्तमहङ्कृतत्वबुद्धिलेपाभावाद्विद्वान्न हन्ति न निबध्यत इति ।

III नायं हन्ति न हन्यत इति प्रतिज्ञाय न जायत इत्यादिहेतुवचनेनाविक्रियत्वमात्मन उक्त्वा वेदाविनाशिनामिति (II 19-21) विदुष कर्माधिकारनिवृत्तिं शास्त्रादौ सक्षेपत उक्त्वा मध्ये प्रसारिता च तत्र तत्र प्रसङ्ग कृत्वेहोपसहरति शास्त्रार्थपिण्डीकरणाय विद्वान्न हन्ति न निबध्यत इति । एवं च सति देहभृत्त्वाभिमानानुपपत्तावविद्याकृताशेषकर्मसन्न्यासोपपत्ते सन्न्यासिनामनिष्टादि त्रिविधं

Sankara mentions three points —

I.—आत्मन् is really अकर्तृ, 'हत्वापि' is spoken of the आत्मन् from the standpoint of लौकिकदृष्टि. II (a) He cannot be a कर्तृ even in company of अधिष्ठान, etc., because he cannot come into contact with अधिष्ठान etc as he is अविक्रिय (b) Even if आत्मन् is विक्रियावत्, the कर्तृत्व which **really belongs** to अधिष्ठानादि can never belong to आत्मन्. III Relation of **XVIII. 17 with II. 19-21 must be kept in mind.**

कर्मण फल न भवतीत्युपपन्न तद्विपर्ययाच्चेतरेषां भवतीत्येतच्चापरिहार्यमित्येष गीताशास्त्रस्यार्थ उपसंहृत: । स एष सर्ववेदार्थसारो निपुणमतिभि. पण्डितैर्विचार्य प्रतिपत्तव्य इति तत्र तत्र प्रकरणविभागेन दर्शितोऽस्माभि शास्त्रन्यायानुसारेण ॥ १७ ॥

अथेदानी कर्मणा प्रवर्तकमुच्यते—

ज्ञान ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना ।
करणं कर्म कर्तेति त्रिविध. कर्मसंग्रहः ॥ १८ ॥

ज्ञान ज्ञायतेऽनेनेति सर्वविषयमविशेषेणोच्यते । तथा ज्ञेय ज्ञातव्य तदपि सामान्येनैव सर्वमुच्यते । तथा परिज्ञातोपाधिलक्षणोऽविद्याकल्पितो भोक्ता, इत्येतत्त्रयमेषामविशेषेण सर्वकर्मणा प्रवर्तिका त्रिविधा त्रिप्रकारा कर्मचोदना । ज्ञानादीना हि त्रयाणां संनिपाते हानोपादानादिप्रयोजन. सर्वकर्मारम्भ स्यात्तत' पञ्चभिरधिष्ठानादिभिरारब्धं वाङ्मन'कायाश्रयभेदेन त्रिधा राशीभूतं त्रिषु करणादिषु संगृह्यत इत्येतदुच्यते । करणं क्रियतेऽनेनेति बाह्यं श्रोत्रादि, अन्त स्थ बुद्ध्यादि कर्मेप्सिततमं कर्तुः क्रियया व्याप्यमानं, कर्ता करणाना व्यापारयितोपाधिलक्षण इति त्रिविधस्त्रिप्रकार कर्मसग्रह सगृह्यतेऽस्मिन्निति सग्रह' कर्मण सग्रह' कर्मसग्रह । कर्मैषु हि त्रिषु समवैति तेनायं त्रिविध कर्मसंग्रह ॥ १८ ॥

अथेदानी क्रियाकारकफलाना सर्वेषा गुणात्मकत्वात्सत्त्वरजस्तमोगुणभेदतस्त्रिविधो भेदो वक्तव्य इत्यारभ्यते—

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः ।
प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

ज्ञान कर्म च, कर्म क्रिया, न कारकं पारिभाषिकमीप्सिततम कर्म, कर्ता च निर्वर्तक क्रियाणा त्रिधैवावधारण गुणव्यतिरिक्तजात्यन्तराभावप्रदर्शनार्थं गुणभेदत' सत्त्वादिभेदेनेत्यर्थ., प्रोच्यते कथ्यते गुणसंख्याने कापिले शास्त्रे तदपि गुणसख्यानं शास्त्रं गुणभोक्तृविषये प्रमाणमेव परमार्थब्रह्मैकत्वविषये यद्यपि विरुध्यते । ते हि कापिला गुणगौणव्यापारनिरूपणेऽभियुक्ता इति तच्छास्त्रमपि वक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयत इति न विरोधः । यथावद्यथान्याय यथाशास्त्र शृणु तान्यपि ज्ञानादीनि तद्भेदजातानि गुणभेदकृतानि शृणु वक्ष्यमाणेऽर्थे मन.समाधि कुर्वित्यर्थ' ॥ १९ ॥

ज्ञानस्य तु तावत् त्रिविधत्वमुच्यते—

सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्त विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

सर्वभूतेष्वव्यक्तादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेनैक भाव वस्तु भावशब्दो वस्तुवाच्येकमात्मवस्त्वित्यर्थ । अव्यय न व्येति स्वात्मना धर्मैर्वा कूटस्थनित्यमित्यर्थ । ईक्षते येन ज्ञानेन पश्यति त च भावमविभक्त प्रतिदेह विभक्तेषु देहभेदेषु न विभक्त तदात्मवस्तु व्योमवन्निरन्तरमित्यर्थ· । तज्ज्ञानमद्वैतात्मदर्शन सात्त्विक सम्यग्दर्शन विद्धीति । यानि द्वैतदर्शनान्यसम्यग्भूतानि राजसानि तामसानि चेति न साक्षात्ससारोच्छित्तये भवन्ति ॥ २० ॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान् ।
वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥

पृथक्त्वेनेति । पृथक्त्वेन तु भेदेन प्रतिशरीरमन्यत्वेन यज्ज्ञान नानाभावान्भिन्नानात्मन पृथग्विधान्पृथक्प्रकारान्भिन्नलक्षणानित्यर्थ· । वेत्ति विजानाति यज्ज्ञानं सर्वेषु भूतेषु ज्ञानस्य कर्तृत्वासंभवाद्येन ज्ञानेन वेत्तीत्यर्थ । तज्ज्ञान विद्धि राजस रजोनिर्वृत्तम् ॥ २१ ॥

यत्तु कृत्स्नवदेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुकम् ।
अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यत्त्विति । यत्तु ज्ञान कृत्स्नवत्समस्तवत्सर्वविषयमिवैकस्मिन्कार्ये देहे बहिर्वा प्रतिमादौ सक्तमेतावानेवात्मेश्वरो वा नातः परमस्तीति यथा नग्नक्षपणकादीनां* शरीरानुवर्ती देहपरिमाणो जीव ईश्वरो वा पाषाणदार्वादिमात्र इत्येवमेकस्मिन्कार्ये सक्तमहेतुक हेतुवर्जित निर्युक्तिकमतत्त्वार्थवद्यथाभूतोऽर्थस्तत्त्वार्थ सोऽस्य ज्ञेयभूतोऽस्तीति तत्त्वार्थवन्न तत्त्वार्थवदतत्त्वार्थवदहेतुकत्वादेवाल्प चाल्पविषयत्वादल्पफलत्वाद्वा तत्तामसमुदाहृतम् । तामसाना हि प्राणिनामविवेकिनामीदृश ज्ञान दृश्यते ॥ २२ ॥

अथ कर्मणस्त्रैविध्यमुच्यते—

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।
अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

नियत नित्य सङ्गरहितमासक्तिवर्जितमरागद्वेषत कृतं रागप्रयुक्तेन द्वेषप्रयुक्तेन च कृत रागद्वेषतः कृत तद्विपरीत कृतमरागद्वेषतः कृतमफलप्रेप्सुना फल प्रेप्सतीति फलप्रेप्सु· फलतृष्णस्तद्विपरीतेनाफलप्रेप्सुना कर्त्रा कृत कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुन ।
क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

---

* POA has a v. l. नग्नश्रमणकादीनाम्. 'श्रमणक' might explain ईश्वरो वा पाषाणदार्वादिमात्रे, नग्न alone referring to देहपरिमाणो जीव',

यत्त्विति । यत्तु कामेप्सुना फलप्रेप्सुनेत्यर्थः । कर्म साहंकारेण वा साहंकारेणेति न तत्त्वज्ञानापेक्षया किं तर्हि लौकिकश्रोत्रियनिरहंकारापेक्षया । यो हि परमार्थनिरहंकार आत्मवित्न तस्य कामेप्सुत्वबहुलायासकर्तृत्वप्राप्तिरस्ति । सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मवित्साहंकारः कर्ता किमुत राजसतामसयोः । लोकेऽनात्मविदपि श्रोत्रियो निरहंकार उच्यते निरहंकारोऽयं ब्राह्मण इति । तस्मात्तदपेक्षयैव साहंकारेण वेत्युक्तम् । पुनः शब्दः पादपूरणार्थः । क्रियते बहुलायासं कर्त्रा महतायासेन निर्वर्त्यते तत्कर्म राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुबन्धं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।
मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ २५ ॥

अनुबन्धमिति । अनुबन्धः पश्चाद्भावि यद्वस्तु सोऽनुबन्ध उच्यते तं चानुबन्धं, क्षयं यस्मिन्कर्मणि क्रियमाणे शक्तिक्षयोऽर्थक्षयो वा स्यात्तं क्षयं, हिंसां प्राणिपीडामनपेक्ष्य च पौरुषं पुरुषकारं शक्नोमीदं कर्म समापयितुमित्येवमात्मसामर्थ्यम्, इत्येतान्यनुबन्धादीन्यनपेक्ष्य पौरुषान्तानि मोहादविवेकत आरभ्यते कर्म यत्तत्तामसं तमोनिर्वृत्तमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसङ्गोऽनहंवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।
सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

मुक्तेति । मुक्तसङ्गो मुक्तः परित्यक्तः सङ्गो येन स मुक्तसङ्गोऽनहंवादी नाहंवदनशीलो धृत्युत्साहसमन्वितो धृतिर्धारणमुत्साह उद्यमस्ताभ्यां समन्वितः संयुक्तो धृत्युत्साहसमन्वितः सिद्ध्यसिद्ध्योः क्रियमाणस्य कर्मणः फलसिद्धावसिद्धौ च सिद्ध्यसिद्ध्योर्निर्विकारः केवलं शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिनायुक्तो यः स निर्विकार उच्यते । एवंभूतः कर्ता यः स सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचिः ।
हर्षशोकान्वितः कर्ता राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

रागीति । रागी रागोऽस्यास्तीति रागी, कर्मफलप्रेप्सुः कर्मफलार्थी, लुब्धः परद्रव्येषु संजाततृष्णस्तीर्थादौ च स्वद्रव्यापरित्यागी, हिंसात्मकः परपीडास्वभावोऽशुचिर्बाह्यान्तःशौचवर्जितो हर्षशोकान्वित इष्टप्राप्तौ हर्षोऽनिष्टप्राप्ताविष्टवियोगे च शोकस्ताभ्यां हर्षशोकाभ्यामन्वितः संयुक्तस्तस्यैव च कर्मणः संपत्तिविपत्त्योः हर्षशोकौ स्यातां ताभ्यां संयुक्तो यः कर्ता स राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः स्तब्धः शठो नैष्कृतिकोऽलसः ।
विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

अयुक्त इति । अयुक्तोऽसमाहितः प्राकृतोऽत्यन्तासंस्कृतबुद्धिर्बालसमः, स्तब्धो दण्डवन्न नमति कस्मैचित्, शठो मायावी शक्तिगूहनकारी, नैष्कृतिकः परवृत्तिच्छेदनपरोऽलसोऽप्रवृत्तिशील कर्तव्येष्वपि, विषादी सर्वदावसन्नस्वभावो दीर्घसूत्री च कर्तव्यानां दीर्घप्रसारणो यदद्य श्वो वा कर्तव्यं तन्मासेनापि न करोति, यश्चैवंभूतः कर्ता स तामस उच्यते ॥ २८ ॥

बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।

प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनंजय ॥ २९ ॥

बुद्धेर्भेदमिति । बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव भेदं गुणतः सत्त्वादिगुणतस्त्रिविधं शृण्विति सूत्रोपन्यासः । प्रोच्यमानं कथ्यमानमशेषेण निरवशेषतो यथावत्पृथक्त्वेन विवेकतो धनंजय । दिग्विजये मानुषं दैवं च प्रभूतं धनमजयत्तेनासौ धनंजयोऽर्जुनः ॥ २९ ॥

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।

बन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३० ॥

प्रवृत्तिं चेति । प्रवृत्तिं च प्रवृत्तिः प्रवर्तनं बन्धहेतुः कर्ममार्गः, निवृत्तिं च निवृत्तिर्मोक्षहेतुः संन्यासमार्गः, बन्धमोक्षसमानवाक्यत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्ती कर्मसंन्यासमार्गावित्यवगम्यते । कार्याकार्ये विहितप्रतिषिद्धे कर्तव्याकर्तव्ये करणाकरणे इत्येतत्, कस्य देशकालाद्यपेक्षया दृष्टादृष्टार्थानां कर्मणाम् । भयाभये बिभेत्यस्मादिति भयं तद्विपरीतमभयं भयं चाभयं च भयाभये दृष्टादृष्टविषययोर्भयाभययोः कारणे इत्यर्थः । बन्धं सहेतुकं मोक्षं च सहेतुकं या वेत्ति विजानाति बुद्धिः सा पार्थ सात्त्विकी । तत्र ज्ञानं बुद्धेर्वृत्तिर्बुद्धिस्तु वृत्तिमती । धृतिरपि वृत्तिविशेष एव बुद्धेः ॥ ३० ॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अयथावत्प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

ययेति । यया धर्मं शास्त्रचोदितमधर्मं च तत्प्रतिषिद्धं कार्यं चाकार्यमेव च पूर्वोक्ते एव कार्याकार्ये अयथावन्न यथावत्सर्वतो निर्णयेन न प्रजानाति बुद्धिः सा पार्थ राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्विपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

अधर्ममिति । अधर्मं प्रतिषिद्धं धर्मं विहितमिति या मन्यते जानाति तमसावृता सती सर्वार्थान्सर्वानेव ज्ञेयपदार्थान्विपरीतांश्च विपरीतानेव विजानाति बुद्धिः सा पार्थ तामसी ॥ ३२ ॥

धृत्या यया धारयते मनःप्राणेन्द्रियक्रियाः ।

योगेनाव्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

धृत्येति । धृत्या ययाव्यभिचारिण्येति व्यवहितेन संबन्धः, धारयते किं मनःप्राणेन्द्रियक्रिया मनश्च प्राणश्चेन्द्रियाणि च मनःप्राणेन्द्रियाणि तेषां क्रियाश्चेष्टास्ता उच्छास्त्रमार्गप्रवृत्तेर्धारयति । धृत्या हि धार्यमाणा उच्छास्त्रविषया न भवन्ति । योगेन समाधिनाव्यभिचारिण्या नित्यसमाध्यनुगतयेत्यर्थः । एतदुक्तं भवत्यव्यभिचारिण्या धृत्या मनः प्राणेन्द्रियक्रिया धारयमाणो योगेन धारयतीति । यैवलक्षणा धृतिः सा पार्थ सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

यया तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।
प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी धृतिः सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

ययेति । यया तु धर्मकामार्थान्धर्मश्च कामश्चार्थश्च धर्मकामार्थास्तान्धर्मकामार्थान्धृत्या यया धारयते मनसि नित्यकर्तव्यरूपानवधारयते हेऽर्जुन प्रसङ्गेन यस्य यस्य धर्मादेर्धारणप्रसङ्गस्तेन तेन प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी च भवति यः पुरुषस्तस्य धृतिर्या सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

यया स्वप्नं भयं शोकं विषादं मदमेव च ।
न विमुञ्चति दुर्मेधा धृतिः सा तामसी मता ॥ ३५ ॥

ययेति । यया स्वप्नं निद्रां भयं त्रासं शोकं विषादमवसादं विषण्णतां मदं विषयसेवामात्मनो बहु मन्यमानो मत्त इव मदमेव च मनसि नित्यमेव कर्तव्यरूपतया कुर्वन्न विमुञ्चति धारयत्येव दुर्मेधा कुत्सितमेधाः पुरुषो यस्तस्य धृतिर्या सा तामसी मता ॥ ३५ ॥

गुणभेदेन क्रियाणां कारकाणां च त्रिधा भेद उक्तोऽथेदानीं फलस्य च सुखस्य त्रिधा भेद उच्यते—

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।
अभ्यासाद्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥ ३६ ॥

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु समाधानं कुर्वित्येतन्मे मम भरतर्षभ । अभ्यासात् परिचयादावृत्ते रमते रतिं प्रतिपद्यते यत्र यस्मिन्सुखानुभवे दुःखान्तं च दुःखावसानं दुःखोपशमं च निगच्छति निश्चयेन प्राप्नोति ॥ ३६ ॥

यत्तदग्रे विषमिव परिणामेऽमृतोपमम् ।
तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥

यदिति । यत्तत्सुखमग्रे पूर्वं प्रथमसंनिपाते ज्ञानवैराग्यध्यानसमाध्यारम्भेऽत्यन्तायासपूर्वकत्वाद्विषमिव दुःखात्मकं भवति, परिणामे ज्ञानवैराग्यादिपरिपाकजं सुखममृतोपमं तत्सुखं सात्त्विकं प्रोक्तं विद्वद्भिरात्मनो बुद्धिरात्मबुद्धिरात्मबुद्धेः प्रसादो नैर्मल्यं सलिलवत्स्वच्छता ततो जातमात्मबुद्धिप्रसादजमात्मविषया वात्माल-

त्मना वा बुद्धिरात्मबुद्धिस्तत्प्रसादप्रकर्षाद्वा जातमित्येतत्तस्मात्सात्त्विकं तत् ॥३७॥

विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।

परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

विषयेति । **विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तत्सुखं** जायतेऽग्रे प्रथमक्षणेऽमृतोपमममृतसमं परिणामे विषमिव बलवीर्यरूपप्रज्ञामेधाधनोत्साहहानिहेतुत्वादधर्मतज्जनितनरकादिहेतुत्वाच्च परिणामे **तदुपभोगविपरिणामान्ते** विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

यदग्रे चेति । यदग्रे चानुबन्धे चावसानोत्तरकाले सुखं मोहनं **मोहकरमात्मनो** निद्रालस्यप्रमादोत्थं निद्रा चालस्यं च प्रमादश्चेत्येतेभ्य समुत्तिष्ठतीति निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

अथेदानीं प्रकरणोपसंहारार्थं श्लोक आरभ्यते—

न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।

सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात् त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

न तदस्ति तन्नास्ति पृथिव्यां वा मनुष्यादि सत्त्वं प्राणिजातमन्यद्वाप्राणिजातं दिवि देवेषु वा पुनः सत्त्वं प्रकृतिजैः प्रकृतितो जातैरेभिस्त्रिभिर्गुणैः सत्त्वादिभिर्मुक्तं परित्यक्तं यत्स्याद्भवेन्न तदस्तीति पूर्वेण संबन्धः ॥ ४० ॥

सर्वः संसारः क्रियाकारकफललक्षणः सत्त्वरजस्तमोगुणात्मकोऽविद्यापरिकल्पितः समूलोऽनर्थ उक्तो वृक्षरूपकल्पनया चोर्ध्वमूलमित्यादिना, तं चासङ्गशस्त्रेण दृढेन च्छित्त्वा ततः पदं तत्परिमार्गितव्यमिति चोक्तं, तत्र च **सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्संसारकारणनिवृत्त्यनुपपत्तौ प्राप्तायां यथा तन्निवृत्तिः स्यात्तथा वक्तव्यं, सर्वश्च गीताशास्त्रार्थ उपसंहर्तव्य एतावानेव च सर्वो वेदस्मृत्यर्थः पुरुषार्थमिच्छद्भिरनुष्ठेय इत्येवमर्थं च** ब्राह्मणक्षत्रियविशामित्यादिरारभ्यते—

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वभावप्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

ब्राह्मणाश्च क्षत्रियाश्च विशश्च ब्राह्मणक्षत्रियविशस्तेषां ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च शूद्राणामसमासकरणमेकजातित्वे सति वेदेऽनधिकारात्, हे परंतप कर्माणि प्रविभक्तानीतरेतरविभागेन व्यवस्थापितानि, केन स्वभावप्रभवैर्गुणैः * (1) **स्वभाव ईश्वरस्य प्रकृतिस्त्रिगुणात्मिका माया सा प्रभवो येषां** गुणानां ते स्वभावप्रभवास्तैः । शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि ब्राह्मणादीनाम् । (11) अथवा **ब्राह्मण-**

*Śankara gives three explanations of स्वभावप्रभवैः. Vide notes.

स्वभावस्य सत्त्वगुणः **प्रभवः** कारणं, तथा **क्षत्रियस्वभावस्य** सत्त्वोपसर्जनं रजः **प्रभवः**, **वैश्यस्वभावस्य** तमउपसर्जनं रजः **प्रभवः**, **शूद्रस्वभावस्य** रजउपसर्जनं तमः **प्रभवः** प्रशान्त्यैश्वर्येहामूढतास्वभावदर्शनाच्चतुर्णाम् । (III) अथवा **जन्मान्तरकृतसंस्कारः** प्राणिनां वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिमुखत्वेनाभिव्यक्तः **स्वभावः स प्रभवो येषां** गुणानां ते स्वभावप्रभवा गुणाः । गुणप्रादुर्भावस्य निष्कारणत्वानुपपत्तेः स्वभावः कारणमिति कारणविशेषोपादानम् । एवं स्वभावप्रभवैः प्रकृतिप्रभवैः सत्त्वरजस्तमोभिर्गुणैः स्वकार्यानुरूपेण शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि । ननु शास्त्रप्रविभक्तानि शास्त्रेण विहितानि ब्राह्मणादीनां शमादीनि कर्माणि कथमुच्यते सत्त्वादिगुणप्रविभक्तानीति । नैष दोषः **शास्त्रेणापि ब्राह्मणादीनां सत्त्वादिगुणविशेषापेक्षयैव शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि न गुणानपेक्षयैवेति शास्त्रप्रविभक्तान्यपि कर्माणि गुणप्रविभक्तानीत्युच्यन्ते** ॥ ४१ ॥

कानि पुनस्तानि कर्माणीत्युच्यन्ते—

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिरार्जवमेव च ।
ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥

शमो दमश्च यथाव्याख्यातार्थौ, तपो यथोक्तं शारीरादि, शौचं व्याख्यातं, क्षान्तिः क्षमा, आर्जवमृजुतैव च, ज्ञानं विज्ञानम्, आस्तिक्यमस्तिभावः श्रद्धधानतागमार्थेषु, ब्रह्मकर्म ब्राह्मणजातेः **कर्म** ब्रह्मकर्म **स्वभावजम्** । यदुक्तं स्वभावप्रभवैर्गुणैः प्रविभक्तानीति तदेवोक्तं स्वभावजमिति ॥ ४२ ॥

शौर्यं तेजो धृतिर्दाक्ष्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।
दानमीश्वरभावश्च क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

शौर्यमिति । शौर्यं शूरस्य भावः । तेजः प्रागल्भ्यम् । धृतिर्धारणं सर्वावस्थास्वनवसादो भवति यया धृत्योत्तम्भितस्य । दाक्ष्यं दक्षस्य भावः सहसा प्रत्युत्पन्नेषु कार्येष्वव्यामोहेन प्रवृत्तिः । युद्धे चाप्यपलायनमपराङ्मुखीभावः **शत्रुभ्यः** । दानं देयेषु **मुक्तहस्तता** । **ईश्वरभावश्चेश्वरस्य** भावः प्रभुशक्तिप्रकटीकरणमीशितव्यान्प्रति । **क्षत्रकर्म** क्षत्रियजातेर्**विहितं कर्म** क्षत्रकर्म **स्वभावजम्** ॥ ४३ ॥

कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।
परिचर्यात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

कृषीति । कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृषिश्च **गौरक्ष्यं** च वाणिज्यं च कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृषिर्भूमेर्विलेखनं **गौरक्ष्यं** गा रक्षतीति **गोरक्षस्तद्भावो गौरक्ष्यं** पाशुपाल्यं वाणिज्यं वणिक्कर्म । क्रयविक्रयादिलक्षणं वैश्यकर्म वैश्यजातेः **कर्म** वैश्यकर्म **स्वभावजम्** ।

परिचर्यात्मक शुश्रूषास्वभाव **कर्म** शूद्रस्यापि **स्वभावजम्** ॥ ४४ ॥

एतेषा जातिविहितानां **कर्मणां सम्यगनुष्ठितानां स्वर्गप्राप्तिः फल** स्वभावतो वर्णा आश्रमाश्च स्वकर्मनिष्ठाः प्रेत्य कर्मफलमनुभूय ततः शेषेण विशिष्टदेशजातिकुलधर्मायुःश्रुतवृत्तवित्तसुखमेधसो जन्म प्रतिपद्यन्त (Cf Gautama Dharma-sūtra XI 29) इत्यादिस्मृतिभ्य पुराणे च वर्णिनामाश्रमिणा च **लोकफलभेदविशेषस्मरणात्**। कारणान्तरात्त्विदं फलम्—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरत. संसिद्धिं लभते नरः ।

स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

स्वे स्वे यथोक्तलक्षणभेदे कर्मण्यभिरतस्तत्परः **स्वकर्मानुष्ठानादशुद्धिक्षये सति कायेन्द्रियाणां ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणां** लभते प्राप्नोति नरोऽधिकृत पुरुष । किं स्वकर्मानुष्ठानत एव **साक्षात्संसिद्धिः । न,** कथ तर्हि स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा येन प्रकारेण विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिद ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव. ॥ ४६ ॥

यत इति । यतो यस्मात्प्रवृत्तिरुत्पत्तिश्चेष्टा **वा** यस्मादन्तर्यामिण ईश्वराद् भूताना प्राणिना स्याद्येनेश्वरेण सर्वमिदं जगत्तत व्याप्त **स्वकर्मणा पूर्वोक्तेन** प्रतिवर्णं तमीश्वरमभ्यर्च्य पूजयित्वाराध्य केवल **ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणां सिद्धिं** विन्दति मानवो मनुष्य. ॥ ४६ ॥

यत एवमतः—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥

श्रेयान्प्रशस्यतर स्वो धर्म स्वधर्मो विगुणोऽपीत्यपि**शब्दो द्रष्टव्यः**, परधर्मात्स्वनुष्ठितात्**स्वभावनियतं स्वभावेन नियतं, यदुक्त स्वभावजमिति तदेवोक्तं स्वभावनियतमिति,** यथा विषजातस्येव कृमेर्विषं न दोषकरं तथा स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति **किल्बिषं पापम्** ॥ ४७ ॥

स्वभावनियत कर्म कुर्वाणो विषजात इव कृमिः किल्बिषं नाप्नोतीत्युक्तम् । परधर्मश्च भयावह इति। **अनात्मज्ञश्च न हि कश्चित्क्षणमप्यकर्मकृत्तिष्ठतीति, अत**—

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृताः ॥ ४८ ॥

सहजं सह जन्मनैवोत्पन्नं सहज किं तत्कर्म **कौन्तेय सदोषमपि** त्रिगुणत्वान्न त्यजेत्सर्वारम्भा आरभ्यन्त इत्यारम्भाः सर्वकर्माणीत्येतत्प्रकरणात् । ये केचिदारम्भाः

स्वधर्मा परधर्माश्च ते सर्वे हि यस्मात् त्रिगुणात्मकत्वमत्र हेतुस्त्रिगुणात्मकत्वा-दोषेण धूमेन सहजेनाग्निरिवावृता । सहजस्य कर्मण. स्वधर्माख्यस्य परित्यागेन परधर्मानुष्ठानेऽपि दोषान्नैव मुच्यते, भयावहश्च परधर्म । **न च शक्यतेऽशेषत-स्त्यक्तुमज्ञेन कर्म यतस्तस्मान्न त्यजेदित्यर्थः** ।

किमशेषतस्त्यक्तुमशक्यं कर्मेति न त्यजेत्किं वा **सहजस्य कर्मणस्त्यागे दोषो भवतीति*** किञ्चातो, यदि तावदशेषतस्त्यक्तुमशक्यमिति न त्याज्य सहज कर्मेव तर्ह्यशेषतस्त्यागे गुण एव स्यादिति सिद्धं भवति । पू०—सत्यमेवमशेषतस्त्याग एव नोपपद्यते ।

इति चेत् + किं नित्यप्रचलितात्मकः पुरुषो यथा साङ्ख्याना गुणा किंवा क्रियैव कारकं यथा बौद्धाना पञ्च स्कन्धाः क्षणप्रध्वंसिन, उभयथापि कर्मणोऽशे-षतस्त्यागो न भवति । अथ तृतीयोऽपि पक्षो यदा करोति तदा सक्रियं वस्तु यदा न करोति तदा निष्क्रियं वस्तु तदेव । तत्रैव सति शक्य कर्माशेषतस्त्यक्तुम् ।

—अथ त्वस्मिंस्तृतीये पक्षे विशेषो न नित्यप्रचलितं वस्तु नापि क्रियैव कारकं किं तर्हि व्यवस्थिते द्रव्येऽविद्यमाना क्रियोत्पद्यते विद्यमाना च विनश्यति, शुद्ध द्रव्य शक्तिमदवतिष्ठत इत्येवमाहु काणादास्तदेव च कारकमित्यस्मिन्पक्षे को दोष इति, **अयमेव तु दोषो यतस्त्वभागवत मतमिदम्** । **कथं ज्ञायते, यत आह भगवान्नासतो विद्यते भाव इत्यादि** । काणादाना ह्यसतो भावः सत

---

* Sankara does not imagine the third possible reason, *viz.*, the fact that even the परधर्म is सदोष and hence one should not abandon स्वधर्म even if it be सदोष

\+ Here Sankara unnecessarily enters upon a philosophical discussion, not guaranteed by the context When the Gītā says, 'It is not possible to abandon **all** actions' (XVIII 11), it simply means, 'If a man were to abandon **all** actions, he will have to die (because breathing also is an action).'

— Sankara criticises the असत्कार्यवाद of the वैशेषिकs. He says -(1) It is against the Gītā (II. 16 a) and (2) it is against न्याय or reason (सर्वप्रमाणविरुद्ध). (i) The non-existent घट cannot be produced, nor can its production **depend** upon a cause, viz, मृत्तिका. (ii) Nobody will have any faith in a philosophy which believes in the existence (or production) of (what was) the non-existent and in the non-existence (of the effect) after it became the existent (=after it was produced). (iii) The nature of उत्पत्ति of

श्चाभाव इतीदं मतम्। **अभागवतत्वेऽपि न्यायवच्चेत्को दोष इति चेत्। उच्यते, दोषवत्त्विदं सर्वप्रमाणविरोधात्।** कथं, यदि तावद् द्व्यणुकादि द्रव्य प्रागुत्पत्तेरत्यन्तमेवासदुत्पन्नं च स्थितं कंचित्कालं पुनरत्यन्तमेवासत्त्वमापद्यते। तथा च सत्यसदेव **सज्जायते सदेवासत्त्वमापद्यतेऽभावो भावो भवति भावश्चाभाव इति।** तत्राभावो जायमानः प्रागुत्पत्तेः शशविषाणकल्पः समवाय्यसमवायिनिमित्ताख्यं कारणमपेक्ष्य जायत इति। (i) **न चैवमभाव उत्पद्यते कारणं वापेक्षत इति शक्यं वक्तुमसता** शशविषाणादीनामदर्शनात्। भावात्मकाश्चेद् घटादय उत्पद्यमानाः किंचिदभिव्यक्तिमात्रकारणमपेक्ष्योत्पद्यन्त इति शक्यं प्रतिपत्तुम्। (ii) **किंचासतश्च सद्भावे सतश्चासद्भावे न क्वचित्प्रमाणप्रमेयव्यवहारे विश्वासः कस्यचित्स्यात्।** सत्सदेवासदसदेवेतिनिश्चयानुपपत्तेः (iii) किंचोत्पद्यत इति द्व्यणुकादेर्द्रव्यस्य स्वकारणसत्तासंबन्धमाहुः। प्रागुत्पत्तेश्चासत्पश्चात्स्वकारणव्यापारमपेक्ष्य स्वकारणैः परमाणुभिः सत्तया च समवायलक्षणेन संबन्धेन संबध्यते संबद्धं सत्कारणसमवेतं सद्भवति। तत्र वक्तव्यं कथमसतः सत्कारणं भवेत्संबन्धो वा केनचित्। नहि वन्ध्यापुत्रस्य सता संबन्धो वा कारणं वा केनचित्प्रमाणतः कल्पयितुं शक्यम्। ननु नैव **वैशेषिकैरभावस्य संबन्धः** कल्प्यते द्व्यणुकादीनां हि **द्रव्याणां** स्वकारणेन समवायलक्षणः संबन्धः **सतामेवोच्यत** इति। न, संबन्धात्प्राक्सत्त्वानभ्युपगमात्। नहि **वैशेषिकैः** कुलालदण्डचक्रादिव्यापारात्प्राग्घटादीनामस्तित्वमिष्यते। न च मृद **एव** घटाद्याकारप्राप्तिमिच्छन्ति। ततश्चासत एव संबन्धः पारिशेष्यादिष्टो भवति। (iii a) नन्वसतोऽपि **समवायलक्षणः संबन्धो** न विरुद्धः। न, वन्ध्यापुत्रादीनामदर्शनात्। घटादेरेव प्रागभावस्य स्वकारणसंबन्धो भवति, न वन्ध्यापुत्रादेः, अभावस्य तुल्यत्वेऽपीति **विशेषोऽभावस्य वक्तव्यः**। एकस्याभावो द्वयोरभावः सर्वस्याभावः प्रागभावः प्रध्वंसाभाव इतरेतराभावोऽत्यन्ताभाव इति लक्षणतो न केनचिद् **विशेषो** दर्शयितुं शक्यः। **असति च विशेषे घटस्य प्रागभाव एव कुलालादिभिर्घटभावमापद्यते संबध्यते** च भावेन कपालाख्येन स्वकारणेन संबद्धश्च सर्वव्यवहारयोग्यश्च भवति, न तु घटस्यैव प्रध्वंसाभावोऽभावत्वे सत्यपीति प्रध्वंसाद्यभावानां न क्वचिद्व्यवहारयोग्यत्वं प्रागभावस्यैव द्व्यणुकादिद्रव्याख्यस्योत्पत्त्यादिव्यवहारार्हत्वमित्येतदसमञ्जस**मभावत्वाविशेषादत्यन्तप्रध्वंसाभावयो**रिव। (iii b) ननु नैवास्माभिः प्रागभावस्य भावापत्तिरुच्यते। **भावस्यैव हि तर्हि भावापत्तिर्यथा घटस्य घटापत्तिः पटस्य वा पटापत्तिः।** एतदप्यभावस्य भावापत्तिवदेव प्रमाणविरुद्धम्।

***साङ्ख्यस्यापि** य परिणामपक्षः सोऽप्यपूर्वधर्मोत्पत्तिविनाशाङ्गीकरणाद्वैशेषिकप-

---

द्व्यणुकादि द्रव्य is explained by वैशेषिकs as the union (संबन्ध) of द्व्यणुकादि द्रव्य with the सत्ता of its cause. But this relation (संबन्ध) between cause and effect is in no way possible in the वैशेषिक system itself

* Likewise, the साङ्ख्यपरिणामवाद, अभिव्यक्तितिरोभाववाद and

क्षात्र विशिष्यते । **अभिव्यक्तितिरोभावाङ्गीकरणे**ऽप्यभिव्यक्तितिरोभावयोर्विद्यमानत्वाविद्यमानत्वनिरूपणे पूर्ववदेव प्रमाणविरोध । एतेन **कारणस्यैव संस्थानमुत्पत्त्यादी**त्येतदपि प्रत्युक्तम् ।

+ **पारिशेष्यात्सदेकमेव वस्त्वविद्ययोत्पत्तिविनाशादिधर्मैर्नटवदनेकधा विकल्प्यत इतीदं भागवत मतमुक्तं नासतो विद्यते भाव** (II. 16) **इत्यस्मिञ्श्लोके** । सत्प्रत्ययस्याव्यभिचाराद् व्यभिचाराच्चेतरेषामिति ।

× **कथं** तर्हि आत्मनोऽविक्रियत्वेऽशेषतः कर्मणस्त्यागो नोपपद्यत इति । यदि वस्तुभूता **गुणा** यदि वाविद्याकल्पितास्तद्धर्मं **कर्म तदात्मन्यविद्याध्यारोपितमेवेत्यविद्वान्न** हि कश्चित्क्षणमप्यशेषतस्त्यक्तु शक्नोतीत्युक्तम् (III. 5) । **विद्वांस्तु** पुनर्विद्ययाविद्याया निवृत्ताया शक्नोत्येवाशेषत कर्म परित्यक्तुमविद्याध्यारोपितस्य शेषानुपपत्ते । नहि तैमिरिकदृष्ट्याध्यारोपितस्य द्विचन्द्रादेस्तिमिरापगमे शेषोऽवतिष्ठते । एव च सतीद वचनमुपपन्न सर्वकर्माणि मनसेत्यादि । । (V. 13) ' स्वे स्वे कर्मण्यभिरतः ससिद्धि लभते नर ' (XVIII 45) ' स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ' (XVIII. 46) इति च ॥ ४८ ॥

या च **कर्मजा सिद्धिरुक्ता ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा** तस्या **फलभूता** नैष्कर्म्यसिद्धिर्ज्ञाननिष्ठालक्षणा वक्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

असक्तबुद्धिः सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृह. ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमां संन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

असक्तबुद्धिरसक्ता सङ्गरहिता बुद्धिरन्त करणं यस्य सोऽसक्तबुद्धि **सर्वत्र** पुत्रदारादिष्वासक्तिनिमित्तेषु जितात्मा जितो वशीकृत आत्मान्त करण यस्य स जितात्मा विगतस्पृहो विगता स्पृहा तृष्णा **देहजीवितभोगेषु** यस्मात्स विगतस्पृह । **य एवंभूत आत्मज्ञ** स न नैष्कर्म्यसिद्धि निर्गतानि कर्माणि यस्मा**न्निष्क्रियब्रह्मात्म**-

---

the theory that उत्पत्ति etc is a peculiar state of the cause itself can be refuted

+ Therefore Bh. Gī. II 16A means that उत्पत्ति, विनाश, etc. are धर्मs of the One Existence due to अविद्या.

× Interpretation of the verse (49) continued-An ignorant man cannot give up all actions, because they are superimposed on the Ātman by अविद्या.—But, in our opinion, the Gītā means that even a विद्वान् cannot give up all actions, as that will mean ' committing suicide ' (vide our Notes on XVIII 11).

नुपपन्नम् । कथं तर्ह्यात्मनो ज्ञानम्, सर्वं हि यद्विषयं यज्ज्ञानं तत्तदाकारं भवति निराकारश्चाऽऽत्मेत्युक्तम् । **ज्ञानात्मनोश्चोभयोर्निराकारत्वे कथं तद्भावनानिष्ठेति** । **सिध्दान्त** –न* (a) अत्यन्तनिर्मलत्वस्वच्छत्वसूक्ष्मत्वोपपत्तेरात्मनो बुद्धेश्चा-त्मसमनैर्मल्याद्युपपत्तेरा**त्मचैतन्याकाराभासत्वोपपत्ति** । (b) बुद्ध्याभासं मनस्त-दाभासानीन्द्रियाणीन्द्रियाभासश्च देहोऽतो लौकिकैर्देहमात्र एवात्मदृष्टि क्रियते । देहचैतन्यवादिनश्च लोकायतिकाश्चैतन्यविशिष्टं कायः पुरुष इत्याहु, तथान्य इन्द्रियचैतन्यवादिन । अन्ये मनश्चैतन्यवादिन । अन्ये बुद्धिचैतन्यवादिन । ततोऽप्यन्तरव्यक्तमव्याकृताख्यमविद्यावस्थमात्मत्वेन प्रतिपन्ना केचित् (प्रकृतिचैतन्य-वादिन) । **सर्वत्र हि बुद्ध्यादिदेहान्ते आत्मचैतन्याभासतात्मभ्रान्तिकारण-मित्यत आत्मविषयं ज्ञानं** न **विधातव्य** किं तर्हि नामरूपाद्यनात्माध्यारोपण निवृत्तिरेव कार्या नात्मचैतन्यविज्ञानम**विद्याध्यारोपितसर्वपदार्थाकारैरेव अविशिष्ट तया गृह्यमाणत्वात्** । (c) अत एव हि विज्ञानवादिनो बौद्धा विज्ञानव्यतिरेकेण वस्त्वेव नास्तीति प्रतिपन्ना **प्रमाणान्तरनिरपेक्षता च स्वसंविदितत्वाभ्युपग-मेन** । (d) तस्मा**दविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्रं ब्रह्मणि कर्तव्यं** न **तु ब्रह्म**-ज्ञाने यत्नोऽत्यन्तप्रसिद्धत्वात् । अविद्याकल्पितनामरूपविशेषाकारापहृतबुद्धीनामत्यन्त-प्रसिद्ध सुविज्ञेयमासन्नतरमात्मभूतमप्यप्रसिद्धं दुर्विज्ञेयमतिदूरमन्यदिव च प्रतिभात्य-विवेकिनाम् । बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिना तु लब्धगुर्वात्मप्रसादाना नातः परं सुखं सुप्रसिद्धं सुविज्ञेयं स्वासन्नतरमस्ति । (e) तथाचोक्तम् 'प्रत्यक्षावगमं धर्म्यम्, इत्यादि ।

---

* Reply to the above पूर्वपक्ष.—It is possible to realise the consciousness which is the form (आकार nature) of आत्मन् Five arguments are given to support this सिद्धान्त —(a) It is possible to have the nature (आकार) of आत्मन्, *viz*, चैतन्य (consciousness) reflected in बुद्धि (b) Everywhere, from Buddhi down to the physical body, the cause of illusory identification of each with the Self is its wearing a semblance of the consciousness of the Self, and it is therefore unnecessary to impart directly a knowledge of the Self. (c) The Bauddhas also do not require any प्रमाण for the knowledge of आत्मन् except आत्मन् itself (d) आत्मन् is self-evident (अत्यन्तप्रसिद्ध) to those who are बाह्याकारनिवृत्तबुद्धि, (and ब्रह्मन् is itself आत्मन्). Hence in order to know आत्मन् what is to be done is अविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्र (only the removal of the false super-imposition of अविद्या, etc. on आत्मन्) (e) The Gītā also says the same

II केचित्तु पण्डितमन्या निराकारत्वादात्मवस्तु नोपैति बुध्धिरतो दु साध्या सम्यग्ज्ञाननिष्ठेत्याहु । (a) सत्यमेव गुरुसम्प्रदायरहितानामश्रुतवेदान्तानामत्यन्तबहिर्विषयासक्तबुद्धिना सम्यक्प्रमाणेष्वकृतश्रमाणा, तद्विपरितानां तु लौकिकग्राह्यग्राहकद्वैतवस्तुनि सद्बुद्धिर्निररा दु सपाद्यात्मचैतन्यव्यतिरेकेण वस्त्वन्तरस्यानुपलब्धे । यथा चैतदेवमेव नान्यथेत्यवोचाम। (b) उक्त च भगवता--' यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुने'' (II 69) इति। (c) तस्माद्बाह्याकारभेदबुद्धिनिवृत्तिरेवात्मस्वरूपालम्बने कारणम् । नह्यात्मा नाम कस्यचित्कदाचिदप्रसिद्धः प्राप्यो हेय उपादेयो वा । अप्रसिद्धे हि तस्मिन्नात्मनि (अ)स्वार्था सर्वा प्रवृत्तय· प्रसज्येरन् । न च देहाद्यचेतनार्थत्व शक्य कल्पयितुम् । न च सुखार्थं सुख, दु खार्थं वा दु खमात्मावगत्यवसानार्थत्वाच्च सर्वव्यवहारस्य । तस्माद्यथा स्वदेहस्य परिच्छेदाय न प्रमाणान्तरापेक्षा ततोऽप्यात्मनोऽन्तरतमत्वात्तदवगति प्रति न प्रमाणान्तरापेक्षेत्यात्मज्ञाननिष्ठा विवेकिना सुप्रसिध्धेति सिद्धम् ।

III येषामपि निराकारं ज्ञानमप्रत्यक्षं तेषामपि (a) ज्ञानवशैव ज्ञेयावगतिरिति ज्ञानमत्यन्त प्रसिद्ध सुखादिवद्वेवेत्यभ्युपगन्तव्यम् । (b) जिज्ञासानुपपत्तेश्च । (c) अप्रसिद्ध चेज्ज्ञानं ज्ञेयवज्जिज्ञास्येत । यथा ज्ञेयं घटादिलक्षण ज्ञानेन ज्ञाता व्याप्तुमिच्छति तथा ज्ञानमपि ज्ञानान्तरेण ज्ञाता व्याप्तुमिच्छेत् । न चैतदस्ति । अतोऽत्यन्तप्रसिद्ध ज्ञान ज्ञाताऽप्यत एव प्रसिद्ध इति । तस्माज्ज्ञाने यत्नो न कर्तव्य· किं त्वनात्मबुध्धिनिवृतावेव ।

II Another Pūrvapaksa—आत्मन् being निराकार, the Intellect cannot reach (comprehend) it, and hence आत्मज्ञाननिष्ठा is not possible. Three arguments (a, b, c) are given to refute this पूर्वपक्ष –(a) We have already replied to this above *viz*, the बहिर्विषयासक्तबुद्धय cannot understand the आत्मन्, but others can (b) The Gītā says the same (c) आत्मन् is self-evident (स्वयप्रसिद्ध, not अप्रसिद्ध) If आत्मन् were अप्रसिद्ध, all our actions will be without meaning (अस्वार्थ)

III. To those who hold that ज्ञान (cognition) is itself निराकार and अप्रत्यक्ष (and hence no ज्ञाननिष्ठा of any kind is ever possible), we reply that ज्ञान will have to be accepted as self-evident (अत्यन्त प्रसिद्धम्) like सुखादि. Three arguments (a, b, c) can be given —(a) Any object to be known (ज्ञेय) can be known (अवगति) directly by ज्ञान itself (ज्ञानवशैव). (b) If ज्ञान were not self-evident, there will be

* तस्माज्ज्ञाननिष्ठा सुसंपाद्या ॥ ५० ॥

सेय ज्ञानस्य परा निष्ठोच्यते कथ कार्येति—

बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो धृत्यात्मान नियम्य च ।
शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

बुद्ध्याऽध्यवसायात्मिकया विशुद्धया मायारहितया युक्त सपन्नो धृत्या धैर्येणात्मान कार्यकरणसंघातं नियम्य च नियमन कृत्वा वशीकृत्य शब्दादीञ्शब्द आदिर्येषा ते शब्दादयस्तान्विषयास्त्यक्त्वा । सामर्थ्याच्छरीरस्थितिमात्रान्केवलान्मुक्त्वा ततोऽधिकान्सुखार्थांस्त्यक्त्वेत्यर्थः । शरीरस्थित्यर्थत्वेन प्राप्तेषु च रागद्वेषौ व्युदस्य च परित्यज्य ॥ ५१ ॥

तत —

विविक्तसेवी लघ्वाशी यतवाक्कायमानस. ।
ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

विविक्तसेव्यरण्यनदीपुलिनगिरिगुहादीन्विविक्तान्देशान्सेवितु शीलमस्येति विविक्तसेवी । लघ्वाशी लघ्वशनशील । विविक्तसेवालघ्वशनयोर्निद्रादिदोषनिवर्तकत्वेन चित्तप्रसादहेतुत्वाद् ग्रहणम् । यतवाक्कायमानसो वाक्च कायश्च मानस च यतानि सयतानि यस्य ज्ञाननिष्ठस्य स ज्ञाननिष्ठो यतिर्यतवाक्कायमानस स्यात् । एवमुपरतसर्वकरण सन्ध्यानयोगपरो ध्यानमात्मस्वरूपचिन्तनं योग आत्मविषय एवैकाग्रीकरणं तौ ध्यानयोगौ परत्वेन कर्तव्यौ यस्य स ध्यानयोगपर । नित्यं नित्यग्रहणं मन्त्रजपाद्यन्यकर्तव्याभावप्रदर्शनार्थम् । वैराग्य विरागभावो दृष्टादृष्टेषु विषयेषु वैतृष्ण्य समुपाश्रित सम्यगुपाश्रितो नित्यमेवेत्यर्थ ॥ ५२ ॥

किंच—

अहंकारं बल दर्पं काम क्रोधं परिग्रहम् ।
विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥ ५३ ॥

अहकारमहकरणमहकारो देहेन्द्रियादिषु तं बल सामर्थ्यं कामरागादियुक्त नेतरच्छरीरादिसामर्थ्यं स्वाभाविकत्वेन त्यागस्याशक्यत्वात् । दर्पो नाम हर्षानन्तरभावी

जिज्ञासानुपपत्तिदोष (c) If ज्ञान were really अप्रसिद्ध (required to be proved), it will be sought after like the ज्ञेय पदार्थs, *e. g*, घट etc.

* This सिद्धान्त is established by refuting all the three पूर्वपक्षs

धर्मातिक्रमहेतु' 'हृष्टो दृप्यति दृप्तो धर्ममतिक्रामति' (Apastamb. Dh. Sū. I. 4. 13 4) इति स्मरणात्त च। काममिच्छा क्रोध द्वेषं परिग्रहमिन्द्रियमनोगतदोपपरित्यागेऽपि शरीरधारणप्रसङ्गेन धर्मानुष्ठाननिमित्तेन वा बाह्य परिग्रह प्राप्तस्त च विमुच्य परित्यज्य परमहसपरिव्राजको भूत्वा देहजीवनमात्रेऽपि निर्गतममभावो निर्ममोऽत एव शान्त उपरत । य सहृतायासो यतिर्ज्ञाननिष्ठो **ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय** कल्पते समर्थो भवति ॥ ५३ ॥

अनेन क्रमेण—

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।
समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥

ब्रह्मभूतो ब्रह्म प्राप्त प्रसन्नात्मा लब्धाध्यात्मप्रसादस्वभावो न शोचति किंचिदर्थवैकल्यमात्मनो वैगुण्य चोद्दिश्य न शोचति न सतप्यते न काङ्क्षति । ब्रह्मभूतस्याय स्वभावोऽनूद्यते न शोचति न काङ्क्षतीति । न ह्यप्राप्तविषयाकाङ्क्षा ब्रह्मविद उपपद्यते। न हृष्यतीति वा पाठ । सम सर्वेषु भूतेष्वात्मौपम्येन सर्वेषु भूतेषु **सुखं दु.खं वा सममेव** पश्यतीत्यर्थो नात्मसमदर्शनमिह तस्य वक्ष्यमाणत्वाद्भक्त्या मामभिजानातीति। (XVIII 55) एवभूतो ज्ञाननिष्ठो मद्भक्ति मयि परमेश्वरे **भक्ति भजन परामुत्तमा ज्ञानलक्षणा** चतुर्थीं लभते चतुर्विधा भजन्ते मामित्युक्तम् (VII. 16॥५४॥

ततो ज्ञानलक्षणया—

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्त्वतः ।
ततो मां तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥ ५५ ॥

भक्त्या मामभिजानाति **यावानहमुपाधिकृतविस्तरभेदो यश्चाहं विध्वस्तसर्वोपाधिभेद** उत्तमपुरुष आकाशकल्पस्त **मामद्वैत चैतन्यमात्रैकरसमजरममरमभयमनिधानं तत्त्वतोऽभिजानाति** । ततो मामेव तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरं मामेव। **नात्र ज्ञानानन्तरप्रवेशक्रिये भिन्ने विवक्षिते ज्ञात्वा विशते तदनन्तरमिति, किं तर्हि फलान्तराभावज्ञानमात्रमेव, क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धीत्युक्तत्वात्** । (XIII. 2)

पूर्वपक्ष.—ननु विरुद्धमिदमुक्त ज्ञानस्य या परा निष्ठा तया मामभिजानातीति, कथ विरुद्धमिति चेदुच्यते, यदैव यस्मिन्विषय ज्ञानमुत्पद्यते ज्ञातुस्तदैव त विषयमभिजानाति ज्ञातेति न **ज्ञाननिष्ठां ज्ञानावृत्तिलक्षणाम**पेक्षत इति । **ततश्च ज्ञानेन नाभिजानाति ज्ञानावृत्त्या तु ज्ञाननिष्ठयाऽभिजानातीति** (विरोध)। **सिद्धान्त** नैष दोषो ज्ञानस्य *(1) स्वात्मोत्पत्तिपरिपाकहेतुयुक्तस्य

* Note the six qualifications of ज्ञान.

(2)प्रतिपक्षविहीनस्य यदात्मानुभवनिश्चयावसानत्वं तस्य निष्ठाशब्दाभिलापाच्छास्त्राचार्योपदेशेन (3) ज्ञानोत्पत्तिपरिपाकहेतु सहकारिकारण बुद्धिविशुद्ध्याद्यमानित्वादि (Bha. Gi XIII 7) चापेक्ष्य जनितस्य (4) क्षेत्रज्ञपरमात्मैकत्वज्ञानस्य (5) **कर्त्रादिकारकभेदबुद्धिनिबन्धनसर्वकर्मसंन्याससहितस्य** (6) **स्वात्मानुभवनिश्चयरूपेण यदवस्थानं सा परा ज्ञाननिष्ठेत्युच्यते । सेयं ज्ञाननिष्ठार्तादिभक्तित्रयापेक्षया परा चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता** (Bha Gi VII 16–17) **तया परया भक्त्या भगवन्तं तत्त्वतोऽभिजानाति । यदनन्तरमेवेश्वरक्षेत्रज्ञभेदबुद्धिरशेषतो निवर्तते । अतो ज्ञाननिष्ठालक्षणया भक्त्या मामभिजानातीति वचन न विरुध्यते ।** अत्र च सर्वं निवृत्तिविधायि शास्त्र वेदान्तेतिहासपुराणस्मृतिलक्षणमर्थवद्भवति, " विदित्वा व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति (Br. Upa. IV. 4. 22) तस्मान्न्यासमेषा तपसामतिरिक्तमाहुर्न्यास एवात्यरेचयत् (Mahana 24 and 21) " इति संन्यास. कर्मणा न्यासो वेदानिम च लोकममु च परित्यज्य (Āpastamba Dh II. 23 13) त्यज धर्ममधर्मं चेत्यादि । इह च दर्शितानि वाक्यानि (Bha Gi V. 12) । न च तेषा वाक्यानामानर्थक्य युक्तम् , न चार्थवादत्व **स्वप्रकरणस्थत्वात्, प्रत्यगात्माविक्रियस्वरूपनिष्ठत्वाच्च मोक्षस्य** । न हि **पूर्व**समुद्र जिगमिषो प्रातिलोम्येन प्रत्यक्समुद्र जिगमिषुणा समानमार्गत्व सभवति । प्रत्यगात्मविषयप्रत्ययसतानकरणाभिनिवेशश्च ज्ञाननिष्ठा। सा च प्रत्यक्समुद्रगमनवत्कर्मणा सहभावित्वेन विरुध्यते । पर्वतसर्षपयोरिवान्तरवान्विरोध' प्रमाणविदा निश्चित. । **तस्मात्सर्वकर्मसंन्यासेनैव ज्ञाननिष्ठा कार्येति सिद्धम्** ॥ ५५ ॥

स्वकर्मणा भगवतोऽभ्यर्चनभक्तियोगस्य सिद्धिप्राप्ति' फल ज्ञाननिष्ठा**योग्यता ।** यन्निमित्ता ज्ञाननिष्ठा मोक्षफलावसाना स **भगवद्भक्तियोगोऽधुना स्तूयते शास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे** शास्त्रार्थनिश्चयदार्ढ्याय—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ।

मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥

सर्वकर्माणि **प्रतिषिद्धान्यपि** सदा कुर्वाणोऽनुतिष्ठन्मद्व्यपाश्रयोऽहं वासुदेव ईश्वरो व्यपाश्रयो यस्य स मद्व्यपाश्रयो मय्यर्पितसर्वात्मभाव इत्यर्थ' । सोऽपि मत्प्रसादान्ममेश्वरस्य प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं नित्य वैष्णव पदमव्ययम् ॥ ५६ ॥

यस्मादेव तस्मात्—

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ ५७ ॥

चेतसा विवेकबुद्ध्या सर्वकर्माणि **दृष्टादृष्टार्थानि** मयीश्वरे संन्यस्य यत्करोषि यदश्नासीत्युक्तन्यायेन मत्परोऽहं वासुदेव' परो यस्य तव स त्व मत्परः सन्बुद्धियोग मयि

समाहितबुद्धित्व बुद्धियोगस्त बुद्धियोगमुपाश्रित्याश्रयोऽनन्यशरणत्व मच्चित्तो मय्येव चित्तं यस्य तव स त्व मच्चित्त' सतत सर्वदा भव ॥ ५७ ॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।
अथ चेत्त्वमहंकारान्न श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ॥ ५८ ॥

मच्चित्त सर्वदुर्गाणि सर्वाणि दुस्तराणि संसारहेतुजातानि मत्प्रसादात्तरिष्यस्यतिक्रमिष्यसि । अथ चेद्यदि त्व मदुक्तमहंकारात्पण्डितोऽहमिति न श्रोष्यसि न ग्रहीष्यसि ततस्त्वं विनङ्क्ष्यसि विनाश गमिष्यसि ॥ ५८ ॥

इदं च त्वया न मन्तव्य स्वतन्त्रोऽह किमर्थं परोक्तं करिष्यामीति—

यदहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यच्चैतत्त्वमहंकारमाश्रित्य न योत्स्य इति न युद्ध करिष्यामीति मन्यसे चिन्तयसि निश्चय करोषि मिथ्यैष व्यवसायो निश्चयस्ते तव यस्मात्**प्रकृतिः क्षत्रस्वभाव**स्त्वा नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यस्माच्च—

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६० ॥

स्वभावजेन शौर्यादिना यथोक्तेन कौन्तेय निबद्धो निश्चयेन बद्ध' स्वेनात्मीयेन कर्मणा कर्तुं नेच्छसि यत्कर्म मोहादविवेकत' करिष्यस्यवशोऽपि परवश एव तत्कर्म ॥ ६० ॥

यस्मात्—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥

ईश्वर ईशनशीलो नारायण सर्वभूताना सर्वप्राणिनां हृद्देशे हृदयदेशेऽर्जुन शुक्लान्तरात्मस्वभावो विशुद्धान्त करण इति, ' अहश्च कृष्णमहरर्जुन च ' (Ṛg. VI. 9. 1) इति दर्शनात् । तिष्ठति स्थिति लभते । स कथ तिष्ठतीत्याह भ्रामयन्भ्रमण कारयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि यन्त्राण्यारूढान्यधिष्ठितानीवेतीवशब्दोऽत्र **द्रष्टव्यः । यथा दारुकृतपुरुषादीनि यन्त्रारूढानि मायया छद्मना भ्रामयंस्तिष्ठतीति संबन्धः ॥ ६१ ॥**

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ ६२ ॥

तमेवेश्वरं शरणमाश्रयं संसारार्तिहरणार्थं गच्छाश्रय सर्वभावेन सर्वात्मना हे भारत ततस्तत्प्रसादादीश्वरानुग्रहात्परां प्रकृष्टां शान्तिं परामुपरतिं स्थानं च मम विष्णोः परमं पदमवाप्स्यसि शाश्वतं नित्यम् ॥ ६२ ॥

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।

विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

इत्येतत्ते तुभ्यं ज्ञानमाख्यातं कथितं गुह्याद्गोप्याद्गुह्यतरमतिशयेन गुह्यं रहस्यमित्यर्थः । मया सर्वज्ञेनेश्वरेण विमृश्य विमर्शनमालोचनं कृत्वैतद्यथोक्तं शास्त्रमशेषेण समस्तं यथोक्तं चार्थजातं यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

भूयोऽपि मयोच्यमानं शृणु—

सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं वचः ।

इष्टोऽसि मे दृढमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

सर्वगुह्यतमं सर्वगुह्येभ्योऽत्यन्तरहस्यमुक्तमप्यसकृद्भूयः पुनः शृणु मे मम परमं प्रकृष्टं वचो वाक्यम् । न भयान्नाप्यर्थकारणाद्वा वक्ष्यामि किं तर्हीष्ट: प्रियोऽसि मे मम दृढमव्यभिचारेणेति कृत्वा ततस्तेन कारणेन वक्ष्यामि कथयिष्यामि ते हितं **परं ज्ञानप्राप्तिसाधनम् । तद्धि सर्वहितानां हिततमम् ॥ ६४ ॥**

किं तदित्याह—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

मन्मना भव मच्चित्तो भव मद्भक्तो भव मद्भजनो भव **मद्याजी मद्यजनशीलो** भव मां **नमस्कुरु** नमस्कारमपि ममैव कुरु । तत्रैव वर्तमानो वासुदेव एव सर्वसमर्पितसाध्यसाधनप्रयोजनो मामेवैष्यस्यागमिष्यसि । सत्यं ते तव प्रतिजाने सत्यां **प्रतिज्ञां करोम्येतस्मिन्वस्तुनीत्यर्थः** । यतः प्रियोऽसि मे । एवं भगवतः सत्यप्रतिज्ञत्वं **बुद्ध्वा** भगवद्भक्तेरवश्यभाविमोक्षफलमवधार्य भगवच्छरणैकपरायणो भवेदिति वाक्यार्थः ॥ ६५ ॥

कर्मयोगनिष्ठायाः परमरहस्यमीश्वरशरणतामुपसंहृत्याथेदानीं **कर्मयोगनिष्ठाफलं** सम्यग्दर्शनं सर्ववेदान्तविहितं वक्तव्यमित्याह—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥

सर्वधर्मान्सर्वे च ते धर्माश्च सर्वधर्मास्तान् । **धर्मशब्देनात्राधर्मोऽपि गृह्यते नैष्कर्म्यस्य विवक्षितत्वात्** "नाविरतो दुश्चरितात्" (Katha Upa II 24) "त्यज धर्ममधर्मं च" (MBh XII. 329. 40) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यः ।

सर्वधर्मान्परित्यज्य **संन्यस्य सर्वकर्माणीत्येतत्** । मामेकं **सर्वात्मानं** सम सर्वभूतस्थमीश्वरमच्युत गर्भजन्मजरामरणविवर्जितमहमेवेत्येवमेकं शरण व्रज **न मत्तोऽन्यदस्तीत्यवधारयेत्यर्थः** । अह त्वा त्वामेवंनिश्चितबुद्धिं सर्वपापेभ्य· सर्वधर्माधर्मबन्धनरूपेभ्यो मोक्षयिष्यामि स्वात्मभावप्रकाशीकरणेन । उक्त च—' नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ' (Bha Gi. X. 11) इति। अतो मा **शुचः** शोकं मा कार्षीरित्यर्थ. ।

I The Problem **अस्मिन्हि गीताशास्त्रे परं नि श्रेयससाधनं निश्चितं किं ज्ञानं किं कर्म वाहोस्विदुभयमिति**। कुत· सदेह ' यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ' (Bha. Gi. XIII. 12) 'ततो मा तत्त्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम्' (Bha. Gi. XVIII 55) इत्यादीनि वाक्यानि **केवलाज्ज्ञानात्नि** श्रेयसप्राप्तिं दर्शयन्ति । 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (Bha Gi. II. 47) कुरु कर्मैवेत्येवमादीनि (Bha Gi IV. 15) **कर्मणामवश्यकर्तव्यतां** दर्शयन्ति । एव **ज्ञानकर्मणोः कर्तव्यतोपदेशात्समुच्चितयोरपि नि श्रेयसहेतुत्वं** स्यादिति भवेत्संशय । किं पुनरत्र मीमासाफलम् । नन्वेतदेवैषामन्यतमस्य परमनि श्रेयससाधनत्वावधारणम् । अतो विस्तीर्णतरं मीमास्यमेतत् ।

× **सिद्धान्त —आत्मज्ञानस्य** तु (केवलस्य) **नि श्रेयसहेतुत्वं** (.) **भेदप्रत्ययनिवर्तकत्वेन कैवल्यफलावसानत्वात्** । क्रियाकारकफलभेदबुद्धिरविद्ययात्मनि नित्यप्रवृत्ता , मम कर्माहं कर्तामुष्मै फलायेदं कर्म करिष्यामीतीयमविद्यानादिकालप्रवृत्ता । अस्या अविद्याया निवर्तकमयमहमस्मि **केवलोऽ**कर्ताक्रियोऽफलो न मत्तोऽन्योऽस्ति कश्चिदित्येवरूपमात्मविषय **ज्ञानमुत्पद्यमानं** कर्मप्रवृत्तिहेतुभूताया भेदबुद्धेर्निवर्तकत्वात्। तुशब्द· पक्षद्वयव्यावृत्त्यर्थो न केवलेभ्यः कर्मभ्यो न च ज्ञानकर्मभ्या समुच्चिताभ्यां नि श्रेयसप्राप्तिरिति पक्षद्वय निवर्तयति । (ii) **अकार्यत्वाच्च नि श्रेयसस्य कर्मसाधनत्वानुपपत्ति** । न हि नित्यं वस्तु कर्मणा **ज्ञानेन** वा क्रियते । केवल **ज्ञान**मप्यनर्थकं तर्हि । नाविद्यानिवर्तकत्वे माति दृष्टकैवल्यफलावसानत्वात् । अविद्यातमोनिवर्तकस्य ज्ञानस्य दृष्ट कैवल्यफलावसानत्वम् । रज्ज्वादिविषये सर्पाद्यज्ञानतमोनिवर्तकप्रदीपप्रकाशफलवत् । विनिवृत्तसर्पादिविकल्परज्जुकैवल्यावसानं हि प्रकाशफल तथा ज्ञानम् । (iii) दृष्टार्थाना च च्छिदादिक्रियाग्निमन्थनादीना

I. Sankara finds it necessary to discuss whether (1) ज्ञान alone, or (2) कर्मन् alone, or (3) both ज्ञान and कर्मन् combined together get Moksa.

× Śankara's Siddhānta :—The knowledge (ज्ञान) of Atman alone leads to Moksa Four arguments. (i) It stops the cognition of duality (भेदप्रत्यय) and then ends in the achievement of मोक्ष (ii) As मोक्ष is not an effect, it (मोक्ष) cannot be achieved by means of Action. (iii) ज्ञाननिष्ठा by its very nature cannot be combined with कर्मनिष्ठा (iv) Nor does ज्ञान require the help of कर्मन्

व्यापृतकर्त्रादिकारकाणां द्वैधीभावाग्निदर्शनादिफलादन्यफले कर्मान्तरे व्यापारानुपपत्तिर्यथा तथा ज्ञाननिष्ठाक्रियाया दृष्टार्थाया व्यापृतस्य ज्ञात्रादिकारकस्यात्मकैवल्यफलादन्यफले कर्मान्तरे प्रवृत्तिरनुपपन्नेति **न ज्ञाननिष्ठा कर्मसहितोपपद्यते** । भुज्यग्निहोत्रादिक्रियावत्स्यादिति चेत् । न, **कैवल्यफले ज्ञाने क्रियाफलार्थित्वानुपपत्ते** । कैवल्यफले हि ज्ञाने प्राप्ते सर्वत सम्प्लुतोदके फले कूपतडागादिक्रियाफलार्थित्वाभाववत्फलान्तरे तत्साधनभूताया वा क्रियायामर्थित्वानुपपत्ति । **नहि राज्यप्राप्तिफले कर्मणि व्यापृतस्य क्षेत्रप्राप्तिफले व्यापारोपपत्तिस्तद्विषय चार्थित्वम्** । तस्मान्न कर्मणोऽस्ति नि श्रेयससाधनत्वम् । न च ज्ञानकर्मणो॰ समुच्चितयो । (IV) नापि ज्ञानस्य कैवल्यफलस्य कर्मसाहाय्यापेक्षाविद्यानिवर्तकत्वेन विरोधात् । नहि तमस्तमसो निवर्तकमत॰ **केवलमेव ज्ञानं नि श्रेयससाधनमिति** ।

II § **पूर्वपक्ष०—न, नित्याकरणे प्रत्यवायप्राप्ते** कैवल्यस्य च नित्यत्वात् । यत्तावत्केवलज्ञानात्कैवल्यप्राप्तिरित्येतदसत् । यतो नित्याना कर्मणा श्रुत्युक्तानामकरणे प्रत्यवायो नरकादिप्राप्तिलक्षण स्यात् । नन्वेव तर्हि कर्मभ्यो मोक्षो नास्तीत्यनिर्मोक्ष एव । नैष दोषो **नित्यत्वान्मोक्षस्य** । नित्याना कर्मणामनुष्ठानात्प्रत्यवायस्याप्राप्ति । प्रतिषिद्धस्य चाकरणादनिष्टशरीरानुपपत्ति । काम्याना च वर्जनादिष्टशरीरानुपपत्ति । वर्तमानशरीरारम्भकस्य च कर्मण॰ फलोपभोगक्षये पतितेऽस्मिञ्शरीरे देहान्तरोत्पत्तौ च कारणाभावादात्मनो रागादीना चाकरणात्स्वरूपावस्थानमेव कैवल्यमित्ययत्नसिद्ध कैवल्यमिति । अतिक्रान्तानेकजन्मान्तरकृतस्य स्वर्गनरकादिप्राप्तिफलस्यानारब्धकार्यस्योपभोगस्य तत्फलोपभोगानुपपत्ते क्षयाभाव इति चेत् । न, **नित्यकर्मानुष्ठानायासदु॰खोपभोगस्य तत्फलोपभोगत्वोपपत्ते॰** । प्रायश्चित्तवद्वा पूर्वोपात्तदुरितक्षयार्थत्वान्नित्यकर्मणाम् । आरब्धाना चोपभोगेनैव कर्मणा क्षीणत्वादपूर्वाणा च कर्मणामनारम्भेऽयत्नसिद्ध कैवल्यमिति ।

II. § A पूर्वपक्षिन् who is undoubtedly a पूर्वमीमासक offers a scheme according to which मोक्ष can be achieved in and through the performance of actions only —His objections to Sankara's doctrine of मोक्ष through ज्ञान are two, *viz* , (1) Sankara's scheme allows the मुमुक्षु to abandon नित्यकर्मन्s (which according to the Scripture must be performed for the whole life) and (2) As मोक्ष or कैवल्य exists eternally according to Śankara, no ज्ञान or कर्मन् is required to achieve it.

The पूर्वपक्षिन् explains his scheme of कर्मन्s achieving मोक्ष by proper division of कर्मन्s into नित्य, प्रतिषिद्ध, काम्य, प्रारब्ध and सचित कर्मन्s.

* सिद्धान्त :-(1) न, "तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय" (Śve Upa III 8) इति विद्याया अन्य पन्था मोक्षाय न विद्यत इति श्रुतेश्च-र्मवदाकाशवेष्टनासंभववदविदुषो (Śve Upa. VI. 20) मोक्षासंभवश्रुतेर्ज्ञानात्कैवल्यमाप्नोतीति च पुराणस्मृते । (2) **अनारब्धफलानां पुण्यानां कर्मणां क्षयानुपपत्तेश्च** । यथा पूर्वोपात्ताना दुरितानामनारब्धफलाना संभवस्तथा पुण्यानामप्यनारब्धफलाना स्यात्संभव । तेषा च देहान्तरमकृत्वा क्षयानुपपत्तौ मोक्षानुपपत्ति । (3) धर्माधर्महेतूना च रागद्वेषमोहानामन्यत्रात्मज्ञानादुच्छेदानुपपत्तेर्धर्माधर्मोच्छेदानुपपत्ति । (4 a) नित्याना च कर्मणा (i) **पुण्यलोकफलश्रुते**र्वर्णा आश्रमाश्च स्वकर्मनिष्ठा इत्यादिस्मृतेश्च (Gau. Dha. Sū XI 29) कर्मक्षयानुपपत्ति । (ii) ये त्वाहुर्नित्यानि कर्माणि दुःखरूपत्वात्**पूर्वकृतदुरितकर्मणां फलमेव** न तु तेषा स्वरूपव्यतिरेकेणान्यत्फलमस्त्यश्रुतत्वाज्जीवनादिनिमित्ते च विधानादिति । न, **अप्रवृत्तानां फलदानासंभवाद्दुःखफलविशेषानुपपत्तिश्च** स्यात् । यदुक्त पूर्वजन्मकृतदुरिताना कर्मणा फल नित्य-

* Siddhānta —(1) The Śruti (e. g, Śve. Upa. III 8) and Smṛti definitely say that the ज्ञान (= विद्या) is the only means to मोक्ष The attainment of मोक्ष by an ignorant man is, according to the Śruti, as impossible as the act of rolling up आकाश (in the way in which one can roll up a piece of leather).

(2) The religious merits which are अनारब्धफल (= संचित) cannot be destroyed in the Opponent's scheme. (Just as there is the possibility of अनारब्धफल पूर्वोपात्त sins, so there is also the possibility of अनारब्धफल पुण्यs)

(3) धर्माधर्मs cannot be destroyed by any kind of कर्मन्s because the causes of धर्माधर्मs are राग, द्वेष and मोह which can be destroyed by आत्मज्ञान only

(4 a) About नित्यकर्मन्s there are two views, *viz*, (i) that their reward is a holy world, e. g, the heaven, or (ii) that they are the result of पूर्वकृतदुरितकर्मन्s. In (i) the नित्यकर्मन्s cannot be destroyed by any action at all. In (ii) they cannot give their result because they are अनारब्ध (lit अप्रवृत्त). And, also, the fact why the दुरितs give this particular kind of trouble (in the form of नित्यकर्मन्s 'compulsory duties') cannot be explained; i. e., you cannot say that नित्यकर्मानुष्ठानदुःख and not शिरसा पाषाणवहनादिदुःख, is the only फल of पूर्वदुरित.

कर्मानुष्ठानायासदुःखं भुज्यत इति तदसत्। न हि मरणकाले फलदानायानङ्कुरीभूतस्य कर्मणः फलमन्यकर्मारब्धे जन्मन्युपभुज्यत इत्युपपत्तिः। अन्यथा स्वर्गफलोपभोगायाग्निहोत्रादिकर्मारब्धे जन्मनि नरककर्मफलोपभोगानुपपत्तिर्न स्यात्। तस्य दुरितदुःखविशेषफलत्वानुपपत्तेश्च, अनेकेषु हि दुरितेषु सम्भवत्सु भिन्नदुःखसाधनफलेषु नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमात्रफलेषु कल्प्यमानेषु द्वन्द्वरोगादिबाधानिमित्तं न हि शक्यते कल्पयितुं नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितफलं न शिरसा पाषाणवहनादिदुःखमिति। [4 b] अप्रकृतं चेदमुच्यते नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरितकर्मफलमिति। कथम्, अप्रसूतफलस्य पूर्वकृतदुरितस्य क्षयो नोपपद्यत इति प्रकृतं, तत्र प्रसूतफलस्य कर्मणः फलं नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमाह भवान्नाप्रसूतफलस्येति। अथ सर्वमेव पूर्वकृतं दुरितं प्रसूतफलमेवेति मन्यते भवांस्ततो नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमेव फलमिति **विशेषणमयुक्तं** नित्यकर्मविध्यानर्थक्यप्रसङ्गश्चोपभोगेनैव प्रसूतफलस्य दुरितकर्मणः क्षयोपपत्तेः। [4 c] किंच श्रुतस्य नित्यस्य दुःखं कर्मणश्चेत्फलं **नित्यकर्मानुष्ठानायासादेव तद्दृश्यते** व्यायामादिवत्तदन्यस्येतिकल्पनानुपपत्तिः। [4 d] जीव-

---

[4 b] The matter in hand is the fact that अनारब्धफल पूर्वकृतदुरित is not destroyed, while you say that नित्यकर्मदुःख is the result of आरब्धफल पूर्वकृतदुरित Thus, your statement is **irrelevant.**—If, however, **all** the पूर्वकृतदुरितs are आरब्धफल, then the specification that **only** the नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख is the result of **all** the दुरितs is improper.—And as आरब्धकार्यदुरितs will be naturally exhausted by उपभोग, the injunction of नित्यकर्मन्s will be futile.

[4 c] The misery (दुःख) which is the result of the श्रौत नित्यकर्मन्s is **due to the trouble** (आयास) **involved in the very performance** of the नित्य rites. So, it is wrong to assume that it is due to पूर्वकृतदुरित.

[4 d] As the नित्यकर्मन्s are laid down on account of the very life (of the sacrificer), it is unreasonable to say that they are the result of पूर्वकृतदुरित, just like the प्रायश्चित्तs which are also the result of पूर्वकृतदुरितs (And, to be more exact, the प्रायश्चित्त prescribed for a certain sin is **not the result** of committing that sin.—If the प्रायश्चित्त is said to be the फल of पाप which is the निमित्त of the प्रायश्चित्त, it will follow that the नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख is the फल of जीवन which is the निमित्त of नित्यकर्मन्s, because both नित्यकर्मन्s and प्रायश्चित्त are equally the effects (नैमित्तिकs).

नादिनिमित्ते च विधानान्नित्याना कर्मणा प्रायश्चित्तवत्पूर्वकृतदुरितफलत्वानुपपत्तिः । यस्मिन्पापकर्मनिमित्ते यद्विहितं प्रायश्चित्तं न तु तस्य पापस्य तत्फलम्। अथ तस्यैव पापस्य निमित्तस्य प्रायश्चित्तदुःख फल, जीवनादिनिमित्तमपि नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख जीवनादिनिमित्तस्यैव तत्फलं प्रसज्येत नित्यप्रायश्चित्तयोर्नैमित्तिकत्वाविशेषात् । [4 e] किंचान्यन्नित्यस्य काम्यस्य चाग्निहोत्रादे**रनुष्ठानायासदुःखस्य तुल्यत्वान्नित्यानु** ष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितस्य फल, न तु काम्यानुष्ठानायासदुःखमिति विशेषो नास्तीति तदपिपूर्वकृतदुरितफल प्रसज्येत । तथा च सति नित्याना फलाश्रवणा त्तद्विधानान्यथानुपपत्तेश्च नित्यानुष्ठानायासदुःख पूर्वकृतदुरितफलमित्यर्थापत्तिकल्पना- नुपपन्ना । एव विधानान्यथानुपपत्तेरनुष्ठानायासदुःखव्यतिरिक्तफलत्वानुमानाच्च नित्यानाम् । [4 f] **विरोधाच्च** । विरुद्ध चेदमुच्यते नित्यकर्मण्यनुष्ठियमानेऽन्यस्य कर्मणः फल भुज्यत इत्यभ्युपगम्यमाने स एवोपभोगो नित्यस्य कर्मणः **फलमिति,** नित्यस्य कर्मण **फलाभाव इति च विरुद्धमुच्यते** [4 g] किंच काम्याग्निहोत्रादावनुष्ठीयमाने नित्यमप्यग्निहोत्रादि तन्त्रेणैवानुष्ठितं भवतीति तदायासदुःखेनैव काम्याग्निहोत्रादिफलमुपक्षीण स्यात्तत्तन्त्रत्वात् । अथ काम्याग्निहोत्रादि- फलमन्यदेव स्वर्गादि तदनुष्ठानायासदुःखमपि भिन्न प्रसज्येत । न च तदस्ति

[4 e] The same trouble is involved in the performance of नित्य अग्निहोत्रादि as well as the काम्य अग्निहोत्रादि, so the काम्य अग्निहोत्रादि will also be the पूर्वकृतदुरितफल. And this would also mean that the very assumption of नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख as the result of पूर्वकृतदुरित is wrong.

[4 f] This wiew about नित्यकर्मन्s involves a self-contradiction To say that पूर्वकृतदुरितफलोपभोग is the result (फल) of नित्यकर्मन्s and at the same time that नित्यकर्मन्s give no फल is the contradiction

[4 g] According to the Śāstra, when and if a man performs a काम्य अग्निहोत्रादि, he need not separately perform नित्य- अग्निहोत्रादि, because "the latter is granted as performed by the Sāstra in the very performance of the former". And as the पूर्वपक्ष holds नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःख to be the फल of नित्य अग्नि होत्रादि, the same will be the फल of काम्य अग्निहोत्रादि, and hence there will be no स्वर्ग etc. from काम्य अग्निहोत्रादि. If, however, the पूर्वपक्ष distinguishes between the फल of काम्य अग्निहोत्रादि, *viz.*, स्वर्ग and the फल of नित्य अग्निहोत्रादि, he will have to distinguish also between the अनुष्ठानायासदुःख of काम्य अग्निहोत्रादि and that of नित्य अग्निहोत्रादि, but this is contrary to our experience.

दृष्टविरोधात् । न हि काम्यानुष्ठानायासदु खात्केवलनित्यानुष्ठानायासदुःखं भिद्यते ।
4 h] किंचान्यदविहितमप्रतिषिद्धं च कर्म तत्कालफलं न तु शास्त्रचोदितं प्रतिषिद्धं वा तत्कालफलम् । भवेद्यदि तदा स्वर्गादिष्वप्यदृष्टफलशासने चोद्यमो न स्यात् । [4 i] अग्निहोत्रादीनामेव कर्मस्वरूपाविशेषेऽनुष्ठानायासदु खमात्रेणोपक्षय' काम्यानां च स्वर्गादिमहाफलत्वमङ्गेतिकर्तव्यताद्याधिक्ये त्वमति फलकामित्व-मात्रेणेति न शक्यं कल्पयितुम् । **तस्माच्च नित्यानां कर्मणामदृष्टफलाभावः कदाचिदप्युपपद्यते ।**

III. **अतश्चाविद्यापूर्वकस्य कर्मणो विद्यैव शुभस्याशुभस्य वा क्षय-कारणमशेषतो न नित्यकर्मानुष्ठानम्** अविद्याकामबीजं हि सर्वमेव कर्म । (i) **तथाचोपपादितम् । अविद्वद्विषयं कर्म विद्वद्विषया च सर्वकर्मसंन्यास-पूर्विका ज्ञाननिष्ठा** । उभौ तौ न विजानीत (Bha. Gī II 19), वेदाविनाशिन नित्यम् (Bha. Gī II. 21), ज्ञानयोगेन साख्याना कर्मयोगेन योगिनाम् (Bha. Gī. III 3), अज्ञाना कर्मसङ्गिना (Bha. Gī III. 26), तत्त्ववित्तु... ..गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते (Bha Gī III 28), नैव किं चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् (Bha. Gī. V. 8), सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्यास्ते (Bha Gī V 13), **अर्थादज्ञ करोमीति ।** आरुरुक्षो' कर्म कारणमारूढस्य योगस्थस्य शम एव कारणम् (Bha Gī VI. 3) । उदाराःसर्वएवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् (Bha. Gī VII. 18) । अज्ञा

[4 h] Only अविहित and अप्रतिषिद्ध कर्मन्s give an immediate result, but you say that अग्निहोत्रादि नित्यकर्मन् immediately gives नित्यकर्मानुष्ठानायासदु खरूप फलम् This is wrong because शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन्s never give an immediate result. If शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन्s give an immediate result, the Scripture would not have taken the trouble of preaching an अदृष्टफल

[4 i] It is not proper to presume that the whole sacrificial procedure of काम्य or नित्य अग्निहोत्रादि being the same, the फल differs only because in काम्य अग्निहोत्रादि the sacrificer has a desire for the reward.

III Śankara's Siddhānta about the nature of all kinds of actions whatsoever: All actions originate from a desire due to Avidyā

(i) This has been amply explained on the strength of the verses of the Gītā, e. g.,

कर्मिणो गतागत कामकामा लभन्ते (Bha. Gī. IX. 21)। अनन्याश्चिन्तयन्तो (Bha. Gī IX. 22) मा नित्ययुक्ता यथोक्तमात्मानमाकाशकल्पमकल्मषमुपासते। ददामि बुद्धियोग तं येन मामुपयान्ति ते (Bha. Gī X. 10)। **अर्थाच्च कर्मिणोऽज्ञा उपयान्ति**। (d) भगवत्कर्मकारिणो **ये युक्ततमा अपि कर्मिणोऽज्ञास्त** उत्तरोत्तरहीनफलत्यागावसानसाधना॰ (Bha Gī. XII 6-11)। अनिर्देश्याक्षरोपासकास्त्वद्वेष्टा (Bha. Gī XII 13-20) सर्वभूतानामित्याद्याध्यायपरिसमाप्त्युक्तसाधना॰ क्षेत्राध्यायाद्यध्यायत्रयोक्तज्ञानसाधनाश्च (Bha Gī. XIII. 7-11, XIV 22, XV. 3-5) । अधिष्ठानादिपञ्चहेतुकसर्वकर्मसन्यासिनामात्मैकत्वाकर्तृत्वज्ञानवता (Bha. Gī. XVIII. 14) परस्या ज्ञाननिष्ठाया वर्तमानाना भगवत्तत्त्वविदामनिष्टादिकर्मफलत्रयं (Bha Gī. XVIII 12) **परमहंसपरिव्राजकानामेव लब्धभगवत्स्वरूपात्मैकत्वशरणानां न भवति भवत्येवान्येषामज्ञानां कर्मिणामसंन्यासिनामित्येष गीताशास्त्रोक्तस्य कर्तव्याकर्तव्यार्थस्य विभाग.** । (ii) **अविद्यापूर्वकत्वं सर्वस्य कर्मणोऽसिद्धमिति चेत्** । न, (a) **ब्रह्महत्यादिवत्**। यद्यपि शास्त्रावगत नित्य कर्म तथाप्यविद्यावत एव भवति।

(a) Verses which say that the ज्ञानिन् renounces all actions (Bha. Gī II 21, III. 28, V. 8, V. 13, IX 22, X. 10).

(b) Verses which say that those who do actions are ignorant (Bha Gī. II. 19, III. 24, IX 21).

(c) Verses which contrast the सांख्य ज्ञाननिष्ठा (= सांख्ययोग) with कर्मनिष्ठा । (Bha Gī. III. 3 आरुरुक्षो . VII 18)

(d) Bha. Gī XII 6-11 says that those who do भगवत्कर्मन्s, though best-guided among those who do their duties are yet ignorant and their means is फलत्याग which is the last in a series of means in which each succeeding means is inferior to each preceding one. But those who meditate on the indescribable Aksara are mentioned in Bha Gī. XII 13-20 and also in XIII-XIV-XV.

(e) Only the संन्यासिन्s do not get the कर्मफलत्रय while the कर्मिन्s who are ignorant do get them, as stated in Bha. Gī. XVIII. 12.

This (a-e) is the distinction between कर्तव्य and अकर्तव्य taught in the Gītā. It means that only the ignorant is concerned with duties (कर्तव्य) while the ज्ञानिन् is to renounce all duties.

(ii) All actions can be proved to be inspired by Ignarance (अविद्यापूर्वक) :—

यथा प्रतिषेधशास्त्रावगतमपि ब्रह्महत्यादिलक्षणं कर्मानर्थकारणमविद्याकामादिदोषवतो भवत्यन्यथा प्रवृत्त्यनुपपत्तेस्तथा नित्यनैमित्तिककाम्यान्यपीति । (b) देहव्यतिरिक्तात्मन्यज्ञाते प्रवृत्तिर्नित्यादिकर्मस्वनुपपन्नेति चेत् । न, **चलनात्मकस्य कर्मणोऽनात्मकर्तृकस्याहं करोमीतिप्रवृत्तिदर्शनात्** । (c) देहादिसंघातेऽहंप्रत्ययो गौणो न मिथ्येति चेत् । न, तत्कार्येष्वपि गौणत्वोपपत्तेः । (1) **पूर्वपक्ष** —आत्मीये देहादिसंघातेऽहप्रत्ययो गौणो यथात्मीये पुत्र आत्मा वै पुत्रनामासीति, लोके चापि मम प्राण एवायं गौरिति तद्वत् । नैवाय मिथ्याप्रत्ययो । मिथ्याप्रत्ययस्तु स्थाणुपुरुषयोरगृह्यमाणविशेषयो । **सिद्धान्त**.—न, गौणप्रत्ययस्य न मुख्यकार्यार्थत्वमधिकरणस्तुत्यर्थत्वाद्गुणोपमाशब्देन । यथा सिंहो देवदत्तोऽग्निर्माणवक इति सिंह इवाग्निरिव क्रौर्यपैङ्गल्यादिसामान्यवत्त्वाद्देवदत्तमाणवकाधिकरणस्तुत्यर्थमेव, न तु सिंहकार्यमाग्निकार्यं वा गौणशब्दप्रत्ययनिमित्तं किंचित्साध्यते मिथ्याप्रत्ययकार्यं त्वनर्थमनुभवति । गौणप्रत्ययविषयं च जानाति नैष सिंहो देवदत्तः स्यान्नायमग्निर्माणवक इति । तथा गौणेन देहादिसंघातेनात्मना कृतं कर्म न मुख्येनाहप्रत्ययाविषयेणा कृतं स्यात् । न हि गौणसिंहाग्निभ्यां कृतं कर्म मुख्यसिंहाग्निभ्या कृतं स्यात् । न च क्रौर्येण पैङ्गल्येन वा मुख्यसिंहाग्न्योः कार्यं किंचित्क्रियते स्तुत्यर्थत्वेनोपक्षीणत्वात् । स्तूयमानौ च जानीतो नाहं सिंहो नाहमग्निरिति न सिंहस्य कर्म ममाग्नेश्चेति तथा न संघातस्य कर्म मम मुख्यस्यात्मन इति प्रत्ययो युक्ततरः स्यात् न पुनरहं कर्ता मम कर्मेति । (2) यच्चाहुरात्मीयैः स्मृतीच्छाप्रयत्नैः कर्महेतुभिरात्मा कर्म करोतीति ।

(a) Both the प्रतिषिद्धकर्मन् like ब्रह्महत्यादि and the विहितकर्मन् like अग्निहोत्रादि (including all नित्य, नैमित्तिक and काम्यकर्मन्s) are possible only of a man who is ignorant and has desires, because, otherwise, there is no explanation for activity.

(b) It is not that the man who performs the नित्यादिकर्मन्s knows the Atman as an entity different from the body. कर्मन् is " a kind of movement (चलन) " and the activity involved in that कर्मन् is seen to be of the nature of " I do this " and to be done by **one who is not the Atman** (i. e., by the body)

(c) " The cognition ' I (do this), ' taking place with reference to the body is **secondary** but not illusory "—a Pūrvapaksa. This view is refuted by Sankara by seven arguments, and he concludes that गौणकर्मन् will produce गौणफलसंबन्ध and so आत्मा is अकर्तृ and अभोक्तृ

न, तेषा मिथ्याप्रत्ययपूर्वकत्वात् । मिथ्याप्रत्ययनिमित्तेष्टानिष्टानुभूतक्रियाफलजनितसंस्कारपूर्वका हि स्मृतीच्छाप्रयत्नादय॰ । यथास्मिञ्जन्मनि देहादिसघाताभिमानरागद्वेषादिकृतौ धर्माधर्मौ तत्फलानुभवश्च तथातीतेऽतीततरेऽपि जन्मनीत्यनादिरविद्याकृत ससारोऽतीतोऽनागतश्चानुमेय॰ । ततश्च सर्वकर्मसन्न्यासाज्ज्ञाननिष्ठाया आत्यन्तिक संसारोपरम इति सिद्धम । **अविद्यात्मकत्वाच्च देहाभिमानस्य तन्निवृत्तौ देहानुपपत्ते॰ ससारानुपपत्ति** । देहादिसघात आत्माभिमानोऽविद्यात्मक॰ । न हि लोके गवादिभ्योऽन्योऽह मत्तश्चान्ये गवादय इति जानस्तेष्वहमिति प्रत्यय मन्यते कश्चित् । अजानस्तु स्थाणौ पुरुषविज्ञानवदविवेकतो देहादिसघाते कुर्यादहमिति प्रत्यय, न विवेकतो जानन् । यस्त्वात्मा वै पुत्र नामासीति पुत्रेऽहंप्रत्यय॰ स तु जन्यजनकसबन्धनिमित्तो गौण । **गौणेन** चात्मना भोजनादिवत्**परमार्थकार्य** न शक्यते कर्तुं, गौणसिंहाग्निभ्या मुख्यसिंहाग्निकार्यवत् । (3) **अदृष्ट**विषयचोदनाप्रामाण्यादात्मकर्तव्य गौणैर्देहेन्द्रियात्मभि क्रियत इति चेत् । न, **अविद्याकृतात्मकत्वात्तेषाम् । न गौणा आत्मानो देहेन्द्रियादय** । कथ तर्हि, मिथ्याप्रत्ययेनैवामङ्गस्यात्मन संगत्यात्मत्वमापाद्यते तद्भावे भावात्तदभावे चाभावात् । **अविवेकिनां ह्यज्ञानकाले बालानां दृश्यते दीर्घोऽह गौरोऽहमिति देहादिसंघातेऽहंप्रत्ययो**, न तु विवेकिनामन्योऽह देहादिसघातादितिज्ञानवता तत्काले देहादिसघातेऽहप्रत्ययो भवति । तस्मान्मिथ्याप्रत्ययाभावेऽभावात्तत्कृत एव न गौण । पृथग्गृह्यमाणविशेषसामान्ययोर्हि सिंहदेवदत्तयोरग्निमाणवकयोर्वा गौण प्रत्यय शब्दप्रयोगो वा स्यान्नागृह्यमाणसामान्यविशेषयो । (4) **यच्चुक्तं श्रुतिप्रामाण्यादिति** । न, तत्प्रामाण्यस्यादृष्टविषयत्वात् । प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्धे हि विषयेऽग्निहोत्रादिसाध्यसाधनसबन्धे श्रुते प्रामाण्यं न प्रत्यक्षादिविषयेऽदृष्टदर्शनार्थत्वात्प्रामाण्यस्य । **तस्मान्न दृष्टमिथ्याज्ञाननिमित्तस्याहप्रत्ययस्य देहादिसघाते गौणत्वं कल्पयितु शक्यम्** । न हि श्रुतिशतमपि शीतोऽग्निरप्रकाशो वेति ब्रुवत्प्रामाण्यमुपैति । यदि ब्रूयाच्छीतोऽग्निरप्रकाशो वेति तथाप्यर्थान्तर श्रुतेर्विवक्षित कल्प्य प्रामाण्यान्यथानुपपत्तेर्न तु प्रमाणान्तरविरुद्ध स्ववचनविरुद्धं वा [कल्प्यम्] । (5) कर्मणो मिथ्याप्रत्ययवत्कर्तृकत्वात्**कर्तुरभावे श्रुतेरप्रामाण्यमिति** चेत् । न, **ब्रह्मविद्यायामर्थवत्त्वोपपत्ते** । (6) कर्मविधिश्रुतिवद्ब्रह्मविद्याविधिश्रुतेरप्रामाण्यप्रसङ्ग इति चेत् । न, **बाधकप्रत्ययानुपपत्ते॰** । यथा ब्रह्मविद्याविधिश्रुत्यात्मन्यवगते देहादिसघातेहप्रत्ययो बाध्यते तथात्मन्येवात्मावगतिर्न कदाचित्केनचित्कथचिदपि बाधितु शक्या, **फलाव्यतिरेकादवगते**र्यथाग्निरुष्ण प्रकाशश्चेति । (5 continued) न च कर्मविधिश्रुतेरप्रामाण्य, पूर्वपूर्वप्रवृत्तिनिरोधेनोत्तरोत्तरापूर्वप्रवृत्तिजननस्य प्रत्यगात्माभिमुख्यप्रवृत्त्युत्पादनार्थत्वात् । **मिथ्यात्वेऽप्युपायस्योपेयसत्यतया सत्यत्वमेव स्याद्यथार्थवादाना** विधिशेषाणाम् । लोकेऽपि बालोन्मत्तादीना पयआदौ पाययितव्ये चूडावर्धनादिवचनम् । प्रकारान्तरस्थाना [कर्मश्रुतीनाम्] च साक्षा-

देव प्रामाण्यसिद्धिः, प्रागात्मज्ञानाद्देहाभिमाननिमित्तप्रत्यक्षादिप्रामाण्यवत् । (7 यत्तु मन्यसे स्वयमव्याप्रियमाणोऽप्यात्मा सन्निधिमात्रेण करोति तदेव च मुख्यं कर्तृत्वमात्मन । यथा राजा युध्यमानेषु योधेषु युध्यत इति प्रसिद्ध स्वयमयुध्यमानोऽपि सन्निधानादेव जितः पराजितश्चेति च तथा सेनापतिर्वाचैव करोति क्रियाफलसंबन्धश्च राज्ञ सेनापतेश्च दृष्ट, यथा च ऋत्विक्कर्म यजमानस्य, तथा देहादीना कर्मात्मकृतं स्यात्तत्फलस्यात्मगामित्वात् । यथा च भ्रामकस्य लोहभ्रामयितृत्वादव्यापृतस्यैव मुख्यमेव कर्तृत्व तथा चात्मन इति । तदसत्, अकुर्वत कारकत्वप्रसङ्गात् । कारकमनेकप्रकारमिति चेत् । न, राजप्रभृतीना मुख्यस्यापि कर्तृत्वस्य दर्शनात् । राजा तावत्स्वव्यापारेणापि युध्यते योधाना योधयितृत्वेन धनदानेन च मुख्यमेव कर्तृत्व तथा जयपराजयफलोपभोगे । तथा यजमानस्यापि प्रधानत्यागेन दक्षिणादानेन च मुख्यमेव कर्तृत्वम् । तस्मादव्यापृतस्य कर्तृत्वोपचारो य स गौण इत्यवगम्यते । यदि मुख्य कर्तृत्व स्वव्यापारलक्षण नोपलभ्येत राजयजमानप्रभृतीना तदा सन्निधिमात्रेणापि कर्तृत्वं मुख्यं परिकल्प्येत, यथा भ्रामकस्य लोहभ्रामणेन न तथा राजयजमानादीना स्वव्यापारो नोपलभ्यते । तस्मात्सन्निधिमात्रेणापि कर्तृत्वं गौणमेव । तथा च सति तत्फलसंबन्धोऽपि गौण एव स्यात् । न गौणेन मुख्यं कार्यं निर्वर्त्यते । तस्मादसदेवैतद्गीयते देहादीना व्यापारेणाव्यापृत आत्मा कर्ता भोक्ता च स्यादिति । भ्रान्तिनिमित्त तु सर्वमुपपद्यते । यथा स्वप्ने मायाया चैवम् । न च देहाद्यात्मप्रत्ययभ्रान्तिसंतानविच्छेदेषु सुषुप्तिसमाध्यादिषु कर्तृत्वभोक्तृत्वाद्यनर्थ उपलभ्यते । तस्माद्भ्रान्तिप्रत्ययनिमित्त एवाय ससारभ्रमो न तु परमार्थ इति सम्यग्दर्शनादत्यन्तमेवोपरम इति सिद्धम् ॥ ६६ ॥

सर्वं गीताशास्त्रार्थमुपसंहृत्यास्मिन्नध्याये विशेषतश्चान्त इह शास्त्रार्थदार्ढ्याय संक्षेपत उपसंहारं कृत्वाथेदानीं शास्त्रसंप्रदायविधिमाह—

इदं ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।
न चाशुश्रूषवे वाच्यं न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥

इद शास्त्र ते तव हिताय मयोक्त ससारविच्छित्तयेऽतपस्काय तपोरहिताय न वाच्यमिति व्यवहितेन सबध्यते । तपस्विनेऽप्यभक्ताय गुरुदेवभक्तिरहिताय कदाचन कस्याचिदप्यवस्थाया न वाच्यम् । भक्तस्तपस्व्यपि सन्नशुश्रूषुर्यो भवति तस्मा अपि न वाच्यम् । न च यो मा वासुदेव प्राकृत मनुष्य मत्वाभ्यसूयत्यात्मप्रशसादिदोषाध्यारोपणेन ममेश्वरत्वमजानन्न सहतेऽसावप्ययोग्यस्तस्मा अपि न वाच्यम् । भगवति भक्ताय तपस्विने शुश्रूषवेऽनसूयवे च वाच्य शास्त्रमिति सामर्थ्याद्गम्यते । तत्र मेधाविने तपस्विने वेत्यनयोर्विकल्पदर्शनात् ( ) शुश्रूषाभक्तियुक्ताय तपस्विने तद्युक्ताय मेधाविने वा वाच्यम्, शुश्रूषाभक्तिवियुक्ताय न तपस्विने नापि मेधाविने वाच्यम् । भगवत्यसूयायुक्ताय समस्तगुणवतेऽपि न वाच्यम् । गुरुशुश्रूषाभक्तिमते च वाच्यमित्येष शास्त्रसंप्रदायविधि. ॥ ६७ ॥

संप्रदायस्य कर्तुं फलमिदानीमाह—

य इमं परमं गुह्यं मद्भक्तेष्वभिधास्यति ।
भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसंशयः ॥ ६८ ॥

य इमं यथोक्तं परमं निःश्रेयसार्थं केशवार्जुनयोः संवादरूपं ग्रन्थं गुह्यं गोप्यं मद्भक्तेषु मयि भक्तिमत्स्वभिधास्यति वक्ष्यति ग्रन्थतोऽर्थतश्च स्थापयिष्यतीत्यर्थः यथा त्वयि मया । भक्तेः पुनर्ग्रहणात्तद्भक्तिमात्रेण केवलेन शास्त्रसंप्रदाने पात्रं भवतीति गम्यते । **कथमभिधास्यतीत्युच्यते भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवतः परमगुरोः शुश्रूषा मया क्रियत इत्येवं कृत्वेत्यर्थः** । तस्येदं फलं मामेवैष्यति मुच्यत एवात्र संशयो न कर्तव्यः ॥ ६८ ॥

किंच—

न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।
भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥ ६९ ॥

न च तस्माच्छास्त्रसंप्रदायकृतो मनुष्येषु मनुष्याणां मध्ये कश्चिन्मे मम प्रियकृत्तमोऽतिशयेन प्रियकृत्तेतोन्यः प्रियकृत्तमो नास्त्येवेत्यर्थो वर्तमानेषु । न च भविता भविष्यत्यपि काले तस्माद्द्वितीयोऽन्यः प्रियतरो भुवि लोकेऽस्मिन् ॥ ६९ ॥

योऽपि—

अध्येष्यते च य इमं धर्म्यं संवादमावयोः ।
ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्यामिति मे मतिः ॥ ७० ॥

अध्येष्यते च पठिष्यति य इमं धर्म्यं धर्मादनपेतं संवादरूपं ग्रन्थमावयोस्तेनेदं कृतं स्यात् । ज्ञानयज्ञेन **विधिजपोपांशुमानसानां यज्ञानां ज्ञानयज्ञो मानसत्वाद्विशिष्टतम** इत्यतस्तेन ज्ञानयज्ञेन गीताशास्त्रस्याध्ययनं **स्तूयते । फलविधिरेव वा देवतादिविषयज्ञानयज्ञफलतुल्यमस्य फलं भवतीति** । तेनाध्ययनेनाहमिष्टः पूजितः स्यां भवेयमिति मे मम मतिर्निश्चयः ॥ ७० ॥

अथ श्रोतुरिदं फलम्—

श्रद्धावाननसूयश्च शृणुयादपि यो नरः ।
सोऽपि मुक्तः शुभाँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥

श्रद्धावाञ्श्रद्दधानोऽनसूयश्चासूयावर्जितः सन्निमं ग्रन्थं शृणुयादपि यो नरोऽपि **शब्दात्किमुतार्थज्ञानवान्सो**ऽपि पापान्मुक्तः शुभान्प्रशस्ताँल्लोकान्प्राप्नुयात्पुण्यकर्मणा**मग्निहोत्रादिकर्मवताम्** ॥ ७१ ॥

शिष्यस्य शास्त्रार्थग्रहणाग्रहणविवेकबुभुत्सया पृच्छति । तदग्रहणे ज्ञाते पुनर्ग्राहयिष्याम्युपायान्तरेणापीति प्रष्टुरभिप्रायः । यत्नान्तरमास्थाय शिष्यः कृतार्थः कर्तव्य **इत्याचार्यधर्मः** प्रदर्शितो भवति—

कच्चिदेतच्छ्रुतं पार्थ त्वयैकाग्रेण चेतसा ।
कच्चिदज्ञानसंमोहः प्रनष्टस्ते धनंजय ॥ ७२ ॥

कच्चित्किमेतन्मयोक्तं श्रुतं श्रवणेनावधारितं पार्थ किं त्वयैकाग्रेण चेतसा चित्तेन किं वा प्रमादितम् । कच्चिदज्ञानसंमोहोऽज्ञाननिमित्त-संमोहो विचित्तभावोऽविवेकता स्वाभाविकः किं प्रनष्टः । यदर्थोऽयं शास्त्रश्रवणायास-स्तव मम चोपदेष्टृत्वायासः प्रवृत्तस्ते तव धनंजय ॥ ७२ ॥

अर्जुन उवाच—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाऽच्युत ।
स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥ ७३ ॥

नष्टो मोहोऽज्ञानजः समस्तसंसारानर्थहेतुः सागर इव दुस्तरः । स्मृतिश्चात्म-**तत्त्वविषया** लब्धा । यस्या लाभात्सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षः । त्वत्प्रसादात्तव प्रसा-दा**न्मया त्वत्प्रसादमाश्रितेना**च्युत । अनेन मोहनाशप्रश्नप्रतिवचनेन सर्वशास्त्रार्थ-ज्ञानफलमेतावदेवेति निश्चितं दर्शितं भवति यदुताज्ञानसंमोहनाश आत्मस्मृति-लाभश्चेति । तथा च श्रुतावनात्मविच्छोचामीत्युपन्यस्यात्मज्ञाने सर्वग्रन्थिविप्रमोक्ष उक्तः (Chā. Upa. VII 1 3) । भिद्यते हृदयग्रन्थिस्तत्र को मोहः कः शोक एकत्वमनुपश्यतः (Mu Upa II. 2 8, Īsa Upa. 7) इति च मन्त्रवर्णः । अथेदानीं त्वच्छासने स्थितोऽस्मि गतसंदेहो मुक्तसंशयः करिष्ये वचनं तवाहं त्वत्प्रसादात्कृतार्थो न मम कर्तव्यमस्तीत्यभिप्रायः ॥ ७३ ॥

परिसमाप्तः शास्त्रार्थोऽथेदानीं कथासंबन्धप्रदर्शनार्थम्—

संजय उवाच—

इत्यहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः ।
संवादमिममश्रौषमद्भुतं रोमहर्षणम् ॥ ७४ ॥

इत्येवमहं वासुदेवस्य पार्थस्य च महात्मनः संवादमिमं यथोक्तमश्रौषं श्रुतवानस्मि अद्भुतमत्यन्तविस्मयकरं रोमहर्षणं रोमाञ्चकरम् ॥ ७४ ॥

तं चेमम्—

व्यासप्रसादाच्छ्रुतवानेतद्गुह्यमहं परम् ।
योगं योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥ ७५ ॥

व्यासप्रसादात्ततो दिव्यचक्षुर्लाभाच्छ्रुतवानेतं संवादं गुह्यमहं परं योगं **योगार्थत्वात्संवादमिमं** योगमेव वा योगेश्वरात्कृष्णात्साक्षात्कथयतः स्वयं न परम्परया ॥ ७५ ॥

राजन्संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।

केशवार्जुनयोः पुण्यं हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥ ७६ ॥

हे राजन्धृतराष्ट्र संस्मृत्य संस्मृत्य संवादमिममद्भुतं केशवार्जुनयोः पुण्यं श्रवणादपि पापहरं श्रुत्वा हृष्यामि च मुहुर्मुहुः प्रतिक्षणम् ॥ ७६ ॥

तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेः ।

विस्मयो मे महान्राजन्हृष्यामि च पुनः पुनः ॥ ७७ ॥

तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरेर्**विश्वरूपं** विस्मयो मे महान्हे राजन्हृष्यामि च पुनः पुनः ॥ ७७ ॥

किं बहुना—

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ७८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे मोक्षसंन्यासयोगो नामाष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

यत्र यस्मिन्**पक्षे** योगेश्वरः **सर्वयोगानामीश्वरस्तत्प्रभवत्वात्सर्वयोगबीजश्च** कृष्णो यत्र पार्थो यस्मिन्**पक्षे** धनुर्धरो गाण्डीवधन्वा तत्र **श्रीस्तस्मिन्पाण्डवानां पक्षे** विजयस्तत्रैव भूतिः श्रियो विशेषो विस्तारो भूतिर्ध्रुवाऽव्यभिचारिणी **नीतिर्नय** इत्येवं मतिर्ममेति ॥ ७८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमदाचार्यशंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये **मोक्षसंन्यासयोगो** नामाष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

समाप्तिमगमदिदं गीताशास्त्रम् ।

Notes

Śaṅkara's Introduction

1. Śankara tells us in his introduction what is the Central Teaching of the Gītā according to him In his opinion the Gītā teaches that Moksa is to be achieved through only one Path and that is the Path of Knowledge accompanied at the same time by the Renunciation of all actions According to Sankara the Karmayoga of the Gītā is a step to the Path of Renunciation in the sense that the Karmayoga leads to the Purification of the Mind only and this latter leads to the Knowledge of Brahman which is accompanied by the Renunciation of all actions

We shall see later on that according to Rāmānuja and even Madhusūdana who belonged to the Śānkara Vedanta School, the Gītā teaches that Moksa is to be achieved through the Path of Devotion According to a Predecessor of Śankara whose views are often stated by Śankara himself the Gītā taught the Performance of all Actions except the Kāmya or interested actions Modern writers on the Gītā like Tilak and Gāndhiji have held that the Gītā teaches the Karmayoga 'Path of Disinterested Actions' There are some who hold the Central Teaching of the Gītā to be the Path of Meditation (Dhyānayoga)

In our opinion we should depend upon verses like Bhagavadgītā XIII 24–25 which are very clear on the above problem and we should conclude that the Gītā teaches different Paths for persons of different temparaments.

At the same time it must be noticed that the Karmayoga of the Gītā, like its other Paths, has two aspects, one as the *Sādhana* i e the first step to the Karmayoga, Sannyāsayoga, and other Yogas or Paths, and another as the *Phala* the Result in the sense in which King Janaka of Mithilā is known to have practised the Path of Karmayoga

It will be seen from Sā Bhā on the Bha Gī that Śankara has no objection to the Practice of Karmayoga as was done by Janaka His real objection is against Karman or action being a Path to Moksa He holds that even Janaka achieved his Moksa only through Knowledge, though he did not give up actions in favour of Renunciation Here he does not seem to us to be strictly in agreement with the Gītā, which clearly says that Karmayoga is a means to Moksa, though this Karmayoga in its Phala aspect is itself based upon the Highest Knowledge of Brahman (Vide Bha Gī V 7, 24) It is the Karmayoga in its *Sādhana* aspect, which is discribed in the Gītā as a means to the purification of the mind, or as a means to the knowledge This we shall have to prove by the interpretation of the verses of the Gītā

2 अण्डमव्यक्तसंभवम्-The Avyakta is the origin of the Egg.

3. प्रजापतीन्—Are the sages Marīci and others the प्रजापतिs ? Or shall we translate Sankara as-'He created Marīci and others and taught the Path of Action to the Prajāpatis' ? The text of POB puts a comma offer मरीच्यादीन् अग्रे सृष्ट्वा. But this seems to be worng because we have " अन्यान् सनकसनन्दनादीन् उत्पाद्य " in the next sentence.

4 द्विविधो हि वेदोक्तो धर्म.—Sankara is right so far as the Karmakanda of the Brāhmanas and the Jñānakānda of the Upanisads like the Chāndogya (V 10) and the Brhadāranyaka Upanisads are concerned But by proposing to interpret the Bhagavadgītā in the light of the teaching of this earlier Sruti literature Sankara seems to us to

have missed the very aim for which specially the Gītā was, in our opinion, written.

5. " श्रेयोऽर्थिभि " does not mean the same as निःश्रेयसार्थिभिः.

6 अनुष्ठीयमानः—We think some words like " प्रचय गच्छति " are missing here Cf प्रचय गमिष्यति in स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजिघृक्षया वैदिक धर्मद्वयमर्जुनाय गमिष्यतीति " which follows

7 अनेकै —A clear reference to a lot of commentaries on the Gītā prior to Śankara

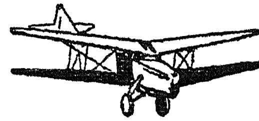
8 अभ्युदयार्थोऽपि य प्रवृत्तिलक्षण· etc This is clearly the attitude of the Gītā to the Ritualism of the Samhitā and the Brāhmana But in addition to this, the Gītā holds that the Karmayoga has a Phala aspect which leads to Moksa directly (Vide Bha Gī III 20)

9 परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य पर ब्रह्म–These are the two most important questions about the teaching of the Gītā, viz, (1) that of the Paths to Moksa, e g, the Karmayoga, the Sāmkhyayoga, the Sannyāsayoga, etc, and (2) that of its metaphysical doctrine

In " परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य परं ब्रह्माभिधेयभूतम्" Śankara would appear to be identifying the Supreme Brahman which, in his School, is without any attributes, with Vāsudeva or Krsna But inspite of such statements he strictly sticks to his doctrine of Saguna and Nirguna Brahman and, Vāsudeva or Krsna is really speaking in his opinion the Saguna Brahman only

It is generally admitted by all writers that in some verses of the Gītā the ' Sākāra ' aspect of Brahman called Purusa or Krsna is taught while in several others the ' Nirākara aspect called Aksara or Avyakta is taught The relation of these two however must be discussed on the ground of such verses as mention both of them, viz, Bha Gītā XIV 27 where Krsna declares himself to be the support (प्रतिष्ठा) of the ' nirākāra ' Brahman

In our opinion the Gītā holds that the साकार aspect (i e Krsna) is higher than the निराकार one which is in a way the energy oi the higher Nature of the sākāra (Vide Principal S N. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol II, P 476, 474) But this question will have to be discussed while interpreting the verses of the Gītā.



Adhyāya I

1 कुरुक्षेत्र–The battlefield of the Mahābhārata War The attribute ' dharmaksetra ' suggests the *Purānik* influnce on the Gītā It means ' holy land '

2. (1) व्यूढम्–See Kautilya's Arthaśāstra (chapters 154–159) for the various kinds of arrays of armies in very ancient times in India

(2) आचार्यम्–Drona

3. (1) द्रुपदपुत्र–His name was Dhrstadyumna

(2) तव शिष्येण–This does not seem to suggest any taunt

(3) महतीम्–Was not the army of the Kauravas bigger than that of the Pāndavas ?

4. युयुधान–also called सात्यकि (see v 17)

5 (1) धृष्टकेतु–Tilak on the strength of the Udyoga Parvan (Adh 164–171) says that धृष्टकेतु is Śiś'upāla's son

(2) पुरुजित्कुन्तिभोजश्च–मधुसूदन takes these as two defferent persons But Tilak says that पुरुजित् was the औरसपुत्र of कुन्तिभोज to whom कुन्ति was given as an adopted daughter कुन्तिभोज was a family–name of पुरुजित् who was maternal uncle to युधिष्ठिर, भीम and अर्जुन

6 (1) सौभद्र–His name was अभिमन्यु

(2) द्रौपदेयाः–The sons of द्रौपदी, Prativindhya and others (five in all)

(3) च in द्रौपदेयाश्च–मधुसूदन includes पाण्ड्यराज, घटोत्कच and others by च.

(4) Madhusūdana says that altogether 17 warriors are enumerated in v 4-6, beginning with युयुधान and ending with the 5 sons of Draupadī

7. संज्ञार्थम्-Did Drona not know the names of the chief warriors on the side of दुर्योधन ?

8. (1) अश्वत्थामन्-Drona's son

(2) विकर्ण-one of दुर्योधन's own yonger brothers

(3) सौमदत्ति -Son of सोमदत्त, his name was भूरिश्रवस्

(4) तथैव च-मधुसूदन reads जयद्रथ and explains it as सिन्धुराज.

9 (1) अन्ये-मधुसूदन mentions शल्य, कृतवर्मन् and others

10 (2) अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्-Vide Tilak

To us it seems that दुर्योधन thinks his army though greater in number to be insufficient (अपर्याप्तम्) because भीष्म would be more easily defeated than भीम who led the army of the Pāndavas, which therefore seemed to दुर्योधन to be sufficient This also explains why दुर्योधन insists that the warriors on his side should take special care of भीष्म alone (v 11) Note also the force of तु in अयनेषु तु (Madhusūdana's reading in v 11)

(2) तद् and इदम्-Madhusūdana seems to think that as दुर्योधन, was speaking, he ought to say 'तदेतेषां बलम्' and 'इदमस्माकं बलम्' "That' army of *those* पाण्डवs ' and " *This*' army of *ours* Vide his explanation of भीष्माभिरक्षितम् and भीमाभिरक्षितम् In this case he explains अपर्याप्तम् as " not a match for " " not sufficient "

We hold that his alternative interpretation of भीष्माभिरक्षितम् is *artificial*, though it may suit the proper sense of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्

According to this alternative interpretation of Madhusūdana verse 10 will be translated as follows—

" That army of the Pāndavas for (fighting with) which Bhīsma is protected by us is not sufficient for (not a match for) us But this our force for (fighting with) which

Bhīma has been protected by them is a match for them (the Pāndavas) "

11 (1) Madhusūdana reads अयनेषु तु for ' अयनेषु च ' (Śankar's reading)

(2) भीष्ममेवाभिरक्षन्तु-The force of तु and एव shows that अपर्याप्तम् means ' not sufficient ' Vide Tilak for the episode of Śikhandin Madhusūdana is right in saying that if भीष्म the commander-in-chief is well protected, the entire कौरव army will be autometically well guarded

12 Madhusūdana in his commentary on this verse says that दुर्योधन was very much frightened after seeing the army of the पाण्डवs This will suit our interpretation of अपर्याप्त and पर्याप्त.

14 श्वेतै हयै युक्ते महति स्यन्दने-Cf the allegory of the chariot in the Katha Upa (III 1-11) from which the Gītā is known to have borrowed a great deal of its expressions This (v 14) is one of the verses in the Gītā itself, which suggest that along with the application of the Gītā to the historical event of the war, the Gītā is *at the same time* an allegory also Bha Gītā XVIII 78 also suggests that the Gītā does possess an allegorical significance along with the historical one

Moreover the Gītā does not follow the Katha Upa in its details, so it does not matter if माधव means Krsna and not *buddhi* which is the *charioter* in the Katha Upa

मधुसूदन says that Agni had given this great chariot to Arjuna.

15 हृषीकेश-Vide Tilak for the etymology of this word and also of गुडाकेश a name of Arjuna.

20 प्रवृत्ते-It is after the sounds of the conches but *before* the actual commencement of the war that Arjuna is overcome with grief (कार्पण्यदोषोपहतस्वभाव.-v II 7) So, प्रवृत्ते means " Just when the striking with the weapons was immediately to begin " (वर्तमाने क्त-—Madhu).

26. (1) पितॄन्—Madhusūdana explains this as पितृव्यान् भूरिश्रवः प्रभृतीन्.

(2) पितामहान्—भीष्मसोमदत्तप्रभृतीन्—Madhu
(3) आचार्यान्—द्रोणकृपप्रभृतीन्—Madhu
(4) मातुलान्—शल्यशकुनिप्रभृतीन्—Madhu
(5) पुत्रान्—लक्ष्मणप्रभृतीन्—Madhu
(6) पौत्रान्—sons of लक्ष्मण and others–Madhu
(7) सखीन्—अश्वत्थामन्, जयद्रथ and others–Madhu
(8) सुहृद.—कृतवर्मन्, भगदत्त and others–Madhu

27 कृपया–Can we connect etymologically this word कृपा here with कार्पण्य in Bha Gi II 7? Cf also Bha Gī. II 1

32 न काङ्क्षे विजयम् etc The Lord will argue later on that to wage the war **without a desire** for the victory is the duty of Arjuna both according to Sāmkhya and Yoga Paths (Vide Bha Gī II, 34, 48, etc)

34-35 आचार्या पितरः पुत्रा—Arjuna does not want to fight against his elders, friends, and relatives If the Gītā were a धर्मशास्त्र like the Manusmrti, it would have replied as does Manu, as follows—

पिताचार्यः सुहृन्माता भार्या पुत्रः पुरोहितः ।
नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति यः स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

36 आततायिन—Vide our remarks on आचार्या. पितर etc in v. 34 above The commentators quote the definition of आततायिन. from smrtis—

अग्निदो गरदश्चैव शस्त्रपाणिर्धनापहः ।
क्षेत्रदारापहारी च षडेते आततायिनः (वसिष्ठ III.16)

If the Gītā were a धर्मशास्त्र, Arjuna would have got the reply from the Lord that

आततायिनमायान्तं हन्यादेवाविचारयन् ।
नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥

But the Gitā is not a धर्मशास्त्र like the Manusmrti, though its central teaching is to ask man to do his duties *disinterestedly* The Gitā examines the question of duty from a *spiritual* standpoint (ब्रह्मविद्या) rather than from the stand-

spiritual standpoint (ब्रह्मविद्या) rather than from the standpoint of the law, as do the Smrtis (Vide Tilak's remarks on Gītā 1. 38).

40 कुलधर्मा सनातनाः-The expression "सनातन धर्म" applied to the Hindu Religion seems to us to have been originally used for the Social and Legal Laws (वर्णाश्रमधर्मs) We do not indeed want to suggest at all that the philosophical doctrines of Hinduism are comparatively modern (अद्यतन), we simply try to trace the usage of the expression सनातनधर्म to its earliest history

43 जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वता -Vide notes above on v 40

46 क्षेमतरम्-Madhusūdana notices a reading *viz*, प्रियतरम्

47 रथोपस्थ उपाविशत्-Tilak says that the warrior fighting in a chariot used to do so while standing

Note the इतिश्री (colophon) which contains the words ब्रह्मविद्यायाम् and योगशास्त्रे and also श्रीकृष्णार्जुनसंवादे.

We suggest that श्रीकृष्णार्जुनसंवाद is possibly the oldest title (oldest part of the title) of the Gītā The expression 'योगशास्त्रे' should mean the science of the Paths or Yogas like सांख्ययोग, कर्मयोग, भक्तियोग, ध्यानयोग. The Gītā would have been called योगशास्त्र even when, if at all, there were in it only two Yogas *viz*, साख्य and कर्म, as in the second Adhyāya or only three *viz*, साख्य, कर्म and सन्यास as in Adhyāya V The same title continued even when some more Paths or Yogas (ध्यानयोग in Adh VI and VIII, भक्तियोग in Adh VII and IX-XII; cf Adh. XIII 24-25) were added Vide Notes on Bha Gī. VII 1

We suggest that 'श्रीकृष्णार्जुनसंवाद' is older than "योगशास्त्र" which must have been added to "श्रीकृष्णार्जुनसंवादे", when the importance of the Gītā as a Book of Practical Life was realized and emphasised. Moreover, in our opinion the Gītā was, at first revised and enlarged from the standpoint of the Paths or योगs, not from that of the philosophical doctrines in it.

ब्रह्मविद्यायाम्—The latest additions in the Gītā seem to us to be those of the doctrinal statements (And we suggest that they are mostly to be found from Adhyāyas XIII onwards) 'ब्रह्मविद्यायाम्' seems to us to be the latest addition to the title of the Gītā

The title अर्जुनविषादयोग given to Adh I seems to be simply a correction of अर्जुनविषादो नाम प्रथमोऽध्याय It can mean the Path of Arjuna's sorrow Vide Notes on VII 1 Perhaps 'विषादयोग' (without 'अर्जुन') would have been a better title and more symmetrical with such titles as साख्ययोग, कर्मयोग, ध्यानयोग, भक्तियोग. But in fact विषादयोग is originally no Path at all, so the 're-editor' continued the expression अर्जुनविषाद with the addition of योग Of course, the Ācāryas have succeeded in explaining the importance of अर्जुन's sorrow and we fully agree with them so far as Arjuna's dis satisfaction with the rules as stated in the Law-books is concerned (Vide our Notes on Bha Gī I 34-36 and also on XVIII 73)

It may be noticed that the Ācāryas suggest different names for some of the Adhyāyas of the Gītā e g, Śankara called his भाष्य on Adh III कर्मप्रशसायोग instead of कर्मयोग which is the traditional title of Adh III. Of course, Sankara does not change the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā He only gives a new title to the Adhyāya of his commentary on the Gītā.

Adhyāya II

The aim and object of the first Adhyāya and verses 1–8 of the second Adhyāya seem to us to be suggested in v 8 of Adhyāya II

In this verse Arjuna says "I do not see that (knowledge or rule of conduct) which may remove the sorrow and repenetance which will surely deprive my mind and senses of their peace by the mere idea that I have killed my brothers, relatives and elders in the battle This sorrow and repentance will remain and will not be removed even by the fact of my having secured a thornless and prosperous kingdom of the earth and, in addition to that, the kingship of even the gods, if I were at all to get it " Verse 8 shows that Arjuna wants a knowledge and a rule of conduct which may guide him in his fight and which may not make him lament and repent after having killed his relatives in the battle The rules of conduct in the Manusmrti and other Law–books say that (i) 'There is no sin in killing an *ātatāyin* one who attacks us, as the Kauravas had already done,' (ii) or, 'A Ksatriya must fight when called upon to fight and he will win heaven if he be killed while fighting', or (iii) "It is the duty of a ruler to chastise even his relatives and elders if these harass the people whom the ruler must take care of " And there are several other rules of conduct in these *dharmaśāstras* "books of duties " But Arjuna is not satisfied with these He is sure that after victory and the consequent attainment of the prosperous kingdom his sorrow and repentance for killing his relatives and elders will always bite him and

he will lose his peace of mind, which he can retain by abandoning the fight In other words, he says, "If I am to fight and, believe that even if I win the war, I need a knowledge and a rule of conduct based upon that knowledge to guide me and to keep up my spiritual peace which I care for much more than the victory and the kingdom " The Lord in his reply begins with the immortality of the soul, the impossibility of killing the soul, the actionlessness of the soul, the sole activity of the Nature (प्रकृति) of which the mind and the senses are the effects, the Rule of Disinterested Action, etc etc

Thus, verse 8 of Adhyāya II suggsts that the rules of conduct given in such woiks as the Manusmrti did not salisfy Arjuna in doing his duty as a Ksatriya and the Bhagavadgītā went deeper in explaining these rules by imparting the knowledge of the indidual soul, the Nature, Brahman, Activity (as a piinciple), Yajña, Karmayoga, etc, etc

So, the purport of Adhyāya I and the first eight verses of Adhyāya II is to show the conflict of duties that Arjuna and any man in the world often finds himself confronted by and which cannot be solved simply by the rules of the Manusmrti and which the Gītā seems to aim at solving (Vide Tilak's Gītā Rahasya, Chapter II)

5 अर्थकामान्—Can we read अर्थकामात् for अर्थकामान् ? अर्थकामान् is to be contrasted with महानुभावान्

6 कतरन्नो गरीय —" Which is better for us, whether we should conquer them or they should conquer us ? " The translation " We do not know which of us is superior, whether we shall conquer them or they shall conquer us,"– is inconsistent with the spirit of v 5 and of the latter half of v 6 Arjuna is not timid, his timidity would have been removed by v 2–3 He has made up his mind not to fight, because of the statement on 6B

7 (1) कार्पण्यदोष—Wide note on कृपण in v 49

(2) धर्म—क्षात्रधर्म The Lord calls कर्मयोग also धर्म in v 40

8 (1) निश्चितम्—Arjuna does not want any discussion, but the Lord makes A come to descision by himself. Vide Bha Gī XVIII 73

(2) प्रपन्नम्—There are lwo aspects of भक्ति or devotion, called by Ramānuja भक्ति and प्रपत्ति and explained by him according to मर्कटन्याय and मार्जारन्याय But the Gītā does not seem to know this distinction Vide our Notes on Adh XII

(3) ह–This particle is usual in the Brāhmana books Its use in a verse of the Gītā can point to the antiquity of that verse

10 (1) दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकम् इत्यारभ्य प्राणिनां शोकमोहादिसंसार-बीजदोषोद्भवकारणप्रदर्शनार्थत्वेन व्याख्येयो ग्रन्थ –This standpoint proposed by Śankara to explain Arjuna's **sorrow** at the very **moment** *of* **action** is a standpoint common to all **philosophical** works Cf the first Kārikā of Īśvarakrsna (Sāmkhya-kārikā)–

दुःखत्रयाभिघाताज् जिज्ञासा तदपघातके हेतौ ।
दृष्टे सापार्था चेन् नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥

But in over opinin the Gītā is a book of Ethics and presents the Rule of Right Conduct It is aimed at suggesting solutions of such subtle questions of Conduct, Practice and Action as a man like Arjuna cannot solve with such books on Right Conduct (आचार) as those of Manu and Yājñavalkya The latter give the caste duties, but when these are in conflict with the duties towards relatives and elders critical questions of conduct arise and the Gītā tries to solve such a quetion, *viz*, a question of the conflict and clash of two types of (religisous) duties The Gītā is not merely or mainly a book on the Vedanta or any other School of Philosophy, as are the Upanisads

(2) तयोश्च सर्वकर्मसन्न्यासपूर्वकादात्मज्ञानान्नान्यतोऽनिवृत्ति –This is the central taching of the Gītā according to Śankara, though

this teaching was not meant for Arjuna to whom the Gītā was spoken by the Lord

Our opinion about the central teaching of the Gītā is given in our Introduction to this Adhyāya.

तत्र केचिदाहु – Śankara gives the view of a predecessor of him on the Gītā that Arjuna was asked to combine ज्ञान and कर्म and to fight (ज्ञानकर्मसमुच्चय) This view of the predecessor of Śankara is **misunderstood** by almost all scholars as yet and we give our interpretation of the term ज्ञानकर्मसमुच्च in our Notes on Bha Gī II

Our interpretation of the verses which Śankara quotes in refuting the above Pūrvapaksa will be given under those various verses

(3) अग्निहोत्रादिश्रौतस्मार्तकर्मसहिताज्ज्ञानात्कैवल्यप्राप्ति'—This view of the predecessor of Śankara seems to have been held by the author of the Brahmasūtra also (Vide our Interpretation of Bra sū III 4 32–34, IV 1 16–18)

(4) यावज्जीवादिश्रुति नाधर्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्त भवतीति–The predecessor of Śankara held that Bha Gī II 33 implied that the daily duties prescribed by the Śruti, involving slaughter of animals, were not अधर्म

(5) तदेतद्विभागवचनमनुपपन्न स्याद्यदि श्रौतकर्मज्ञानयो समुच्चयोऽभिप्रेत स्याद्भगवत । The fact that Śankara's objection to his predecessor's view is the Gīta's statement of ज्ञान and कर्म as **two separate** Paths, shows that the predecessor in his view of ज्ञानकर्मसमुच्चय combined the ज्ञान of the Sāmkhya and the कर्म of the योग This also supports our view about the Sāmkhya in the Gītā that it is a Path of Action like the Yoga Path of Action

(6) तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसग्रहार्थ यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूप दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धे समुच्चय स्यात् ।

Śankara's main objection to ज्ञानकर्मसमुच्चय is that कर्मन्, according to him, cannot directly, even in company of ज्ञान,

be a means to Moksa He, however, does not object to a ज्ञानिन् doing all his duties even after the attainment of ज्ञान Insofar as he holds this view the doctrinal difference between him and his predecessor, Tilak or us narrows down.

In our opinion कर्म, ज्ञान, भक्ति and ध्यान in the Gītā are each of them mentioned in two aspects, the साधन aspect and the साध्य or **phala** aspect In the latter form these are often not a means at all, but they are mere modes of passing the life

In the case of कर्म we should inquire into all the verses about it and see whether (1) *karman* is stated to be a **direct means** to Moksa, just like ज्ञान or (2) whether it is subsidiary to ज्ञान which alone is the means to Moksa In the latter case *karman* will lead to the purification of mind and the purification of mind will lead to ज्ञान which will lead to Moksa, according to Sankara. This inquiry we shall carry out in course of our interpretation of the Gītā

(7) यदि तावत्पूर्वे जनकादयस्तत्त्वविदोऽपि .. न कर्मसन्यास कृतवन्तः इत्येषोऽर्थ । These remarks also prove that Sankara is doctrinally not opposed to the ज्ञानिन् like Janaka continuing his actions even after ज्ञान.

11 (1) अशोच्यान् Cf नैव शोचितुमर्हसि । in verses 26–28

The soul is not an object of sorrow, because it is eternal. Sankara after explaining the cause of अशोच्यत्व to be that भीष्म and others are of good conduct (सद्वृत्तत्वात्), adds that they are eternal (परमार्थरूपेण च नित्यत्वात्.)

12. अत. परम्–Sankara explains this as अस्मद्देहविनाशात् परम् But according to the context 'अतः परम्' should mean "after this war."

(2) देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनं नात्मभेदाभिप्रायेण। Sankara tries to bring in his doctrine of एकजीववाद but the Gītā does not seem to be conscious of it nor to accept it.

14. मात्रास्पर्शाः–Śankara gives two explanations–(1) The senses (आभि मीयन्ते शब्दादयः इति मात्राः इन्द्रियाणि) and their

contacts (स्पर्शा -सयोगा.) with their objects (शब्द and others), and (2) senses and their objects (स्पृश्यन्ते इति स्पर्शा.)

Cf. स्पर्शान् कृत्वा बहिर्बाह्यान् in Bha. Gī V 27.

Also—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।
आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥

Bha Gī V 22.

15. अमृतत्वाय-The Gītā uses various words and phrases for the idea of Moksa.

16 (1) Śankara finds a very deep doctrinal statement in this verse According to him the verse means—

" That which does not really or invariably exist (e g, शीतोष्ण, the देह, the घट, the मृत्तिका) can never be proved to be an entity with whatever proofs, while that which invariably exists (*viz.*, Brahman or Atman alone) can never be shown to be a non-entity. The sages who realize that Brahman is the entity have known the truth or judgement about both *viz.* (1) what does not invariably exist and (2) what exist invariably "

We propose the following translation:—

The शीतोष्ण and सुखदु ख do not really exist (तस्य भाव· न विद्यते) because they are असत् ' some thing which did not exist once (e g before they were perceived), ' if a thing exists at all the three times (e g the individual soul) it will never disappear (तस्य अभाव. न विद्यते-lit its non-existence in future is impossible) The real nature of that which did not exist from the beginning and of that which exists at all the three times is seen and understood by the sages So they know that शीतोष्ण, सुखदु·ख are असत्, are आगमापायिन., do not exist at all the three times

(2) We need not discuss the objection to the non-existence of the Cause (मृदादि, etc.) and their answers given by Sankara.

17. (1) Śankara—किं पुनस्तत्सदेव सर्वदैवास्तीति, उच्यते। We think that the verse has the following simple sense —

(2) The only entity (which exists at all the three times and) which is not destroyed is Brhman

(3) आत्मा हि ब्रह्म। स्वात्मनि च क्रियाविरोधात्। Here Śankara seems to suggest his doctrine of the identity of Brahman and the Jīva.

18 (1) From the context of v. 17 and v 18 we must conclude that, unlike Śankara's above-mentioned suggestion, these verses imply the identity of nature between ब्रह्मन् and जीव

(2) The purpose of (d) न ह्यत्र युद्धकर्तव्यता विधीयते in Śā Bhāsya is to show that the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action

19 (1) ऋचौ-Because verses 19-20 are based upon similar verses in the Katha Upanisad Sankara uses the word rc in the sense of a मंत्र

We quote the verses from the Katha Upanisad -

(१) न जायते म्रियते वा विपश्चिन्नायं कुतश्चिन्न बभूव कश्चित् ॥
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥१८॥

(२) हन्ता चेन्मन्यते हन्तुं हतश्चेन्मन्यते हतम्।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ १९ ॥

It should be noted that the Katha Upanisad is the principal Upanisad from which the Gītā borrows

In the Katha Upa the above two verses describe Brahman, while the verses in the Gītā aim at intimating to us the immortality of the Jīva Thus, the Gītā does not copy its verses from its sources It simply uses them for its own purpose.

body, thinking it to be his duty to do so as a Ksatriya; he does not (really) kill nor does he help killing anybody.

(For the Sāmkhya as a Path of Action see infra.)

(2) तस्माद्गीताशास्त्र आत्मज्ञानवत सन्यास एवाधिकारो न कर्मणाति तत्र तत्रोपरिष्टादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्याम ।—Śankara.

The purpose of the verse in question seems to us to prove the immortality of the soul and to remove Arjuna's idea about the death of his relatives on the battlefield. Cf नैन शोचितुमर्हसि in v 26

22 (1) अविनाशित्वम्—According to Śankara this verse describes the nature of the imperishability of the soul asserted in the previous verse.

However to us the verse seems to aim at describing the relation of the soul and its body and thus to explain the death, with the ultimate object of persuading Arjuna to fight and through him to teach to the world the Sāmkhyayoga a Path of Action

23 नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि-The first Pāda proves that the soul cannot be cut by weapons, and that is the very point in context for Arjuna's conduct

24 सर्वगत -It will not be a historical truth to argue that because the word sarvagata is here used for the soul, the author af the Gītā had in his mind the problem whether the soul is *sarvagata* (i e *vibhu*) or अणु.

25 आतञ्चन-called in Gujarati मठो

(1) अनित्यत्वमभ्युपगम्य- Śankara

The assumption (अभ्युपगम) of the mortality of the soul is made only to prove that Arjuna should not be sorry if his relatives and others are killed in "a religious fight (धर्म्ययुद्ध) "

(2) नित्य in नित्यजातम्—Śankara rightly explains नित्य as referring to the period of one body or birth

(3) नैव शोचितुमर्हसि–Sankara–जन्मवतो जन्म, नाशवतो नाशः च इत्येतौ अवश्य भाविनाविति.

Sankara is right in his explanation The purpose of the verse however is that Arjuna should not lament ; he should fight Cf verses 31–32

27 " तथा च सति " (Sankara's introduction to v 27) may mean that verse 27 is a conclusion based up on v 26; but in fact v 27 is an argument for the statement in v 26

28 (1) Śankara's introduction to v 28 would appear to interpret the verse as dealing with भूतs (beings) other than those dealt with in the preceding verses This will be the force of अपि in कार्यकरणसघातात्मकान्यपि भूतानि उद्दिश्य शोको न युक्त कर्तुम् He seems to take verses 26–27 as referring to the soul and verses 28–30 to the bodies and senses

But we think that the Gītā does not here distinguish between soul or souls and bodies The point emphasised by the Gītā seems to us to be three-fold —

1 Verses 12–25 proceed with the doctrine that the soul has no death and no birth, and prove that it is immortal.

2 Verses 26–27 proceed with the view that the death and birth of the soul are real and yet prove that the soul is immortal

3 Verses 28–30 present an agnostic standpoint (in v 28–29) and yet the Lord asserts that the soul cannot be killed (or it cannot be definitely known that the soul is killed !)

Moreover it is difficult to say that भूतानि in v 28 (29 and 30) refers to the bodies Śankara himself explains भूतानि in v 30 as भीष्मादीनि And v 29 refers to the soul by एनम् and presents the same view point as v 28

29 अथवा–Note that Śankara gives two explanations The second explanation is in harmony with the following

verse of the Katha Upanisad, which the author of the Gītā had in his mind but which, as usual in other similar cases, he need not have copied as regards the sense

30. भूतानि—The Gītā does not distinguish between embodied souls and beings (देहिन and भूतानि) भूत means 'a being' or an embodied soul

31. शोको मोहो वा न सम्भवति—Śankara

But the purpose of the preceding verse is to ask Arjuna to give up his sorrow and to fight, as is clear from the latter half of v 31

33 महादेवादिसमागमनिमित्ताम्—Śankara The episode referred to by Śankara is the topic of the Kirātārjunīyam

But कीर्ति in the present verse may refer to the fame that Arjuna may win by getting victory in the fight अकीर्ति in the sense of Śankara's interpretation (*viz*, loss of fame) is actually stated in v 34

35. (1) महारथा =दुर्योधनप्रभृतय and येषाम्=दुर्योधनादीनाम्–Sankara

But if 'येषाम्' should be taken as referring to महारथा, the latter should mean द्रोण, भीष्म and others who always appreciated Arjuna's valour (बहुमतो भूत्वा) 'मस्यन्ते' as distinguished from कथयिष्यन्ति in the preceding verse and वदिष्यन्ति in the following verse also suggest that महारथा are those who appreciated Arjuna's courage and believed in it Śankara does not seem to be right in explaining महारथाः as दुर्योधनप्रभृतय who will be included in the class of अहिता. mentioned in v 36

(2) निवातकवच—an impenetrable coat of mail

37 (1) उभयथाऽपि तव लाभ एव–It is not likely that the Lord tells Arjuna this for the first time in the Indian standpoint of war, but the Lord seems to remind Arjuna of a well-established Hindu standpoint about the result

of a war and the destiny of a warrior The verse has a parallel in one of Bhāsa's diamas.

(2) कृतनिश्चय –Śankara–जेष्यामि शत्रून् मरिष्यामि वेति निश्चयम् ।

But युद्धाय कृतनिश्चय: may mean "Having given up the idea of renouncing the fight (as stated in Bha Gī I 48).

38 (1) सुखदु खे समे कृत्वा—In the Sāmkhya Path of Action this sentence means 'regarding pleasure and pain as equal' because Arjuna will get either the kingdom of earth if he wins or the heaven if he loses. In both the cases he **will surely get** something

In the Yoga Path of Action this same expression means "being not attached to the result of actions"

(2) नैव पापमवाप्स्यसि—The Sāmkhya Path of Actions is a Path of avoiding sins but also of getting religious merits The Yoga Path of Actions avoids **both** sins and merits

(3) प्रासङ्गिक—We hold that v 11–38 describe the Sām-khya Path So v 31–38 are not interpolations

(4) Śankara's introduction to this verse (युद्ध स्वधर्म इत्येव युध्यमानस्योपदेशमिम श्रुणु) shows that according to him this verse does **not** present one more point **in addition to** that in verses 31–33, (34–36) and 37

But we hold that this verse presents the Sāmkhya point mentioned in the next verse, particularly that part of the Sāmkhya view in which it resembled the Yoga or Karmayoga view

(5) So Śankara's remarks (इत्येष उपदेश प्रासाङ्गिक) would not apply to v 38 and as we shall show below, not also to 31–37

39 (1) According to Śankara verses 31–38 are incident-al (प्रासङ्गिक) and एषा in verse 39 once again takes up the philosophical view (परमार्थदर्शन) as distinguished from

लौकिकन्याय) which is given in verses 11–30 and which is the point at issue (प्रकृत)

But it will be against all the force of एषा (this) to refer it to verses 11–30 and not to the just immediately preceding verses (11–30) We propose to take एषा as referring to verses 11–38

(2) Śankara thinks that verses 11–30 aim at teaching the changelessness (आविक्रियत्व) and non-agency (अकर्तृत्व) of the soul and ultimately the Renunciation of all actions Moreover according to Śankara साख्य in Adh V and elsewhere in the Gītā means Renunciation and he thinks that he is bound to take साख्य in the present verse (II 39) also in the sense of Renunciation

We hold that Bha Gī. II 11–30 prove only the immortality of the soul and ask Arjuna to fight and Bha Gī II 31–38 also ask Arjuna to fight on the strength of other arguments particularly that of the caste-duties of a Ksatriya Moreover, we believe that nothing is said in Bha Gī II 11-38 about Renunciation of all actions and that even if साख्य can be proved to mean सन्यास of all actions in Bha Gī III–XVIII and also Adh II 40–72, we are not bound to accept that sense unless the view in v 11–38 can be shown to refer to the Renunciation of all actions. Therefore we hold that साख्य in Adh. II. 39 does not mean Renunciation of all actions, it rather means a view based upon **philosophical discussion**, as distinguished from a view based upon **practical consideration** which was called योग According to **both** these views (साख्य and योग), so far as v 39 is concerned, the conclusion was that Arjuna should fight (and that nobody should give up his duties)

We shall later on discuss the question whether सांख्य in Bha. Gī III–XVIII means Renunciation or not; but we may say here that if it at all means Renuncia-

tion (of all actions) we shall have to conclude that that portion in which साख्य means Renunciation is **later** than Bha Gī I–II or is at least written by a person other than the auother of Bha Gī I–II

(3) According to our Note (2) above, the meaning of साख्य in v 29 will be the standpoint in Philosophy or the standpoint in Knowledge, the word साख्य being derived from सम्+ख्या 'to know well' or 'to understand thoroughly' And similarly *yoga* will mean application or practical standpoint or action In Adh III 3 the knowledge aspect and the action aspect of साख्य and योग respectively are emphasised, though of course both of them were ultimately ways for an active life only This is our view about साख्य and योग According to Sankara they mean Renunciation of all actions and Practice of actions respectively

(4) According to Śankara 'साख्य' is **a direct** means to Moksa, while योग is a means to साङ्ख्य and leads to Moksa through the attainment of knowledge caused by the grace of God ईश्वरप्रसादनिमित्तज्ञानप्राप्ते)

But from the verse itself we cannot make out this distinction between साख्य and योग They seem to be rather two parallel Paths of Action to the **same** goal

(5) According to Śankara the statement that through Yoga a man becomes free from the bondage of actions (v 39 B) is a *stuti* a recommendatory statement meant for attracting Arjuna to follow the Yoga (*prarocana*)

For this explanation of Yoga also there is no statement in this verse nor elsewhere also in the Gītā

(1) कृष्यादेर्योगविषये–Sankara's illustrations of कृषि (cultivation) and चिकित्सा (medicine) are not perhaps exact. Very probably **abhikramanāśa** referred to the Kāmya or voluntary rites of the Veda which gave no result if not completely performed and **pratyavaya** to the daily or com-

pulsory rites of the Veda which gave no reward if performed but the non-performance of which brought punishment to the man for whom they were prescribed Both these duties were classified under **Dharma** and the **yoga** or Karmayoga of the Gītā is also a Path of actions or duties, and the word **dharma** in verse 40 would suggest that abhikramanāsa, pratyavāya and yoga are all of them meant to refer to actions or duties

(2) So the verse presents a contrast between Karmayoga and the Karmakānda rather than between Karmayoga and other actions like cultivation and taking medicine

(3) स्वल्प' is probably a criticism of the very elaborate procedure of even the primary or elementary Vedic rite

41 (1) The introduction of Śankara to this verse (येय साख्ये बुद्धिरुक्ता योगे च वक्ष्यमाणलक्षणा सा) needlessly connects साख्य and योग with this verse, which according to the context deals with only the yoga of the Gītā and the Karmakānda of the Veda

इह in the verse is interpreted by Śankara as श्रेयोमार्गे, but to us it seems to mean योगे and to refer to अस्य धर्मस्य in v 40 इह in v 41 cannot have a different sense from इह in v 40

(2) Śankara explains व्यवसायात्मिका बुद्धि as प्रमाणजनितविवेक-बुद्धि and अव्यवसायिनाम् as प्रमाणजनितविवेकबुद्धिरहितानाम् Even when Ś explains व्यवसाय as निश्चय, he does not say which kind of निश्चय it is.

It is not clear whether he takes the latter half of the verse as dealing with the Vedic Karmakānda

(3) " बहुशाखा बुद्धय " is interpreted by Śankara as ideas running into or devided into many Branches But this is in fact the sense of अनन्ता which he explains as "(ideas) from which the endless world (ससार) proceeds extended "

But, in our opinion the fact that the verse criticises the Ritualism of the Veda must not be overlooked We think here there is no question of प्रमाणजनितविवेकबुद्धि or its absence The **single idea** in the योग is a fixed idea, viz, " One should do all his duties disinterestedly " (v 45, v 47)

This single fixed idea of the Karmayoga is contrasted with the innumerable ideas of the undetermined Vedic ritualist, which (ideas) are derived from the many Branches (बहुशाखा) of the Veda

(4) 'अव्यवसायिनाम्'-may refer to the fact that the procedures of the various Vedic sacrifices was not fixed up for a long time Thus, the people held that the sacrifices e g the Agnihotra sacrifice was not **one** but there were many Agnihotra sacrifices, as many as the various Branches of the Veda So, there were endless ideas about a single ritual like the Agnihotra there being till then no work like the Jaiminisūtra which decided that one and the same rite with different details about the procedure was described in all the different Branches Vide Jai Sū II 4 8-9.

(5) अनन्ता may mean " ideas " which have no end, i e, ideas about innumerable rewards, svarga, various kinds of enjoyments (bhogas) and riches (aiśvarya) Cf फलेषु in v 47 The undetermined ritualists have one idea after another, they desire to get one reward after another, and perform the rites one after another and even in the performance of a single rite they differ as regards the exact procedure of the performance

42 (1) Śankara does not say to what "इमा पुष्पिता वाचम्" "this flowery speech " refers We suggest that this speech refers to the following lines of the Mundaka Upanisad—

तदेतत्सत्यंमन्त्रेषु कर्माणि कवयो यान्यपश्यंस्तानि त्रेतायां बहुधा सन्ततानि ।
तान्याचरथ नियतं सत्यकामा एष वः पन्थाः सुकृतस्य लोके ॥ १ ॥

यदा लोलायते ह्यर्चिः समिद्धे हव्यवाहने ।
तदाज्यभागावन्तरेणाहुती प्रतिपादयेच्छ्रद्धया हुतम् ॥ २ ॥
यस्याग्निहोत्रमदर्शमपौर्णमासमचातुर्मास्यमनाग्रयणमतिथिवर्जितं च ।
अहुतमवैश्वदेवमविधिना हुतमासप्तमांस्तस्य लोकान् हिनस्ति ॥ ३ ॥
काली कराली च मनोजवा च सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा ।
स्फुलिङ्गिनी विश्वरुची च देवी लेलायमाना इति सप्त जिह्वाः ॥ ४ ॥
एतेषु यश्चरते भ्राजमानेषु यथाकालं चाहुतयो ह्याददायन् ।
तन्नयन्त्येताः सूर्यस्य रश्मयो यत्र देवाना पतिरेकोऽधिवासः ॥ ५ ॥
एह्येहीति तमाहुतय सुवर्चस. सूर्यस्य रश्मिभिर्यजमानं वहन्ति ।
प्रियां वाचमभिवदन्त्योऽर्चयन्त्य एष व. पुण्यः सुकृतो ब्रह्मलोक. ॥ ६ ॥
प्लवा ह्येते अदृढा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म ।
एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढा जरामृत्यु ते पुनरेवापियन्ति ॥ ७ ॥
अविद्यायामन्तरे वर्तमाना. स्वयंधीरा. पण्डित मन्यमाना· ।
जङ्घन्यमाना परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा ॥ ८ ॥
अविद्यायां बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति बाला· ।
यत्कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात्तेनातुराः क्षीणलोकाश्च्यवन्ते ॥ ९ ॥

1 1 1–9

In this passage of the Mu Upa we have the flowery speech of the Vedic Ritualist in Mu Upa I 1 1–6 and a criticism of the Vedantin on it in Mu Upa I 1 7–9 If the eighteen boats are the Samhita, Brāhmana and Āranyaka of each of the four Vedas plus the six Vedāngas which are also mentioned in Mu Upa I 1 5, then the Veda referred to in Vedavāda in Bha Gī II 42 will also be found in the Mu Upa passage suggested by us The word मूढा in Mu- Up I 2–7 will correspond to the word अविपाश्चित in Bha Gī II 42

(2) ' Vedavāda ' means a belief in the Veda which denied the authority of the Upanisads (नान्यदस्तीति)

(3) 'नान्यदस्ति' इति वादिन –Śankara explains अन्यत् as कर्मभ्य अन्यत् other than the rites But perhaps " वेदेभ्य अन्यत्" meaning the

Vedānta or the Upaniṣad portion (Jñānaknda) is the sense intended by the author of the Gītā

43. (1) कामात्मान —' काम ' probably refers to काम in स्वर्ग-काम (ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकाम यजेत ।) Cf स्वर्ग in स्वर्गपरा

(2) क्रियाविशेषबहुलाम् (वाचम्)—The very minute details of even a secondary ceremoney of a Sacrifice has got to be carefully performed in the Vedic Ritualism

(3) Śankara completes the verse by adding ता वाच प्रवदन्तो मूढा ससारे परिवर्तन्त इति । But the anthor of the Gītā seems to have connected याम् in v 42 with तया in v 44 Śankara's addition will be in agreement with the Upanisadic criticism e g in Mu Upa I 2 7

44 (1) " बुद्धि is explained by Śankara as साख्ये योगे वा बुद्धि', but as a matter of fact it is clearly stated in v 39 that the साख्ये बुद्धि is given in the verses which precede v 39 while from v 40 onwards the **yoga** standpoint is described Śankara has tried to explain बुद्धि in v 41 also as referirng to both साख्य and योग Paths In our opinion there is no treatment of the **samkhya** standpoint in Adh II 40-72

(2) 'समाधि'-Sankara takes समाधि as अन्त करण or बुद्धि But समाधि here seems to us to mean the equipoise of the mind in success and failure, in pleasure and pain, etc etc Cf समत्व in v 48 In v 53 Śankara explains समाधि as आत्मन् The author of the Brahmasūtra seems to borrow his argument from this part of the Gītā, when he says that the individual soul is an agent (kartr) of his actions insofar as he has not attained *samādhi* " equipoise of the mind " (Bra Sū II 3 39)

(3) विधीयते-Śankara explains this as भवति But it can have its natural sense and the verse may be translated as follows:—

"The one definite idea of equipoise in failure and success is not laid down for (originally the gen had the sense of dative also) those who are attached to enjoyment and riches and whose mined is allured away by that flowery speech (v 42)"

45 (1) त्रैगुण्य–The theory of the three gunas which is explained so elaborately in Bha Gī XIII–XVIII seems to have existed even at the time when the earliest verses of the Gītā were composed त्रैगुण्यविषया वेदा –The topic or topics of the Vedas fall within the three *gunas*

Śankara adds कामात्मनाम् If he thereby interprets the verse as "To those who yearn to fulfil their desires the Vedas reveal the world of transmigration", he apparently tries to make as mild as possible the severe criticism the Lord intends to pass on the Vedas It is a view of the Lord himself that for anybody either full of desires for the rewards promised by the Vedas or devoid of such desires (see the next verse) the Vedas deal with things which are not purely of the **sattva** quality

It may be noticed here that from time to time the Indian sages have criticised the works that had in their opinion ceased to be useful guides to the people at large Thus, in the Bhāgavata Purāna the Vedas, the Upanisads and the Gītā are said to have failed to revive Jñāna and Vairāgya the twin-sons of Bhakti and therefore a new work the Bhāgavata Purana itself had to be composed

The criticism of the Lord on the Vedas (which here do not include the Upanisads) throws hight on the interpretation of the Vedas as known to the author of the Gītā, just as the place which the author gives to the Vedic Sacrifices throws light on his interpretation of the Vedas

Moreover in the Gītā we have perhaps some earliest non-Upśnisadic (or Smārta) efforts to present a system based

upon the Principal Upanisads which have themselves given a secondary place to the Vedas and the Vedic Ritualism and it is just proper that the Gītā in its very beginning makes clear its attitude towards the same though, of course, the Gītā does this duty not by a digression but by way of a comparision and contrast between its own Path of Disinterested Action and the Vedic Ritualism (Karmayoga and the Karmakānda), a theme natural to the Gītā

That the Vedas were believed to be a means of worldly welfare is a statement in favour of the modern interpretation of the Vedas, particularly the Ṛgvedic Hymns

(2) योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयसि प्रवृत्तिर्दुष्करा—Sankara here explains the Lord's advice to Arjuna as not to care for even his own worldly welfare According to him the Lord intends that Arjuna should try to achieve the final beatitude (Sreyas) and the care about worldly welfare is a hindrance to such an effort

But to us it seems that as we have shown above the Vedas proper were believed to be a means of worldly welfare and here the Lord asks Arjuna **to rise above** the Vedas and to achieve **his** worldly welfare through the welfare of the world, in other words, through the Path of the Karmayoga, not through the Vedas The Gītā's Karmayoga is a Path of Jñāna and Karman combined unlike the Path of the Karmakānda of the Vedas The former works through and for the welfare of the world, the latter only for that of the individual

(3) एष तवोपदेश स्वधर्ममनुतिष्ठत –Śankara seems to emphasise his own view that some sart of the Gītā particularly the Karmayoga was ment only for Arjuna a **madhyama adhikārin,** while its central teaching *viz*, the achievement of Moksa through Renunciation of all actions was intended for the **uttama adhikārin** But we hold that the teaching about the Vedic Ritualism *viz*, its uselessness

if it be adopted to fulfil one's desires for its rewards, is meant for **all**, even for the most enlightened sage (Vide verse 46)

46 (1) Śankara's introduction to the verse (सर्वेषु वेदोक्तेषु ईश्वरायेत्यनुष्ठीयन्ते) as well as his conclusion (तस्मा- त्प्राग्ज्ञाननिष्ठा कर्तव्यम्) shows that according to him this verse teaches that the man who is ignorant of Brahman should do the Vedic rites, dedicating them to the Lord, in order to purify his mind (sattvasuddhi, as Śankara says elsewhere in his come on the Gītā, etc)[1]

In our opinion, the above view of Śankara is a part of the doctrine of the Gitā, but it is not the correct interpretation of this particular verse The verse rather aims at teaching what use a sage who has already achieved knowledge can make of the Vedie Religion of Ritualism, and it says that he can make no use of that Religion In that case, Śankara would say that he should renounce all actions, as he does by explaining ब्राह्मणस्य as ब्राह्मणस्य सन्यासिन but in our opinion the Gītā here (veres 46 and 47 taken togther) clearly says that such a sage must do the Vedic duties as well as all other duties of his **without aiming at their rewards.**

In the verse (46) there is no mention of the ignorant man, nor of the renunciation of all actions, and even according to Śankara it is possible that a sage may continue doing all actions though he be entitled to Renunciation (Vide Śā Bhā on Bha Gī v 10 *supra*)

(2) Śankara's construction of the verse He makes out four sub-sentences by not taking सर्वत सम्प्लुतोदके as an adjecitve to उदपाने and by taking many other words as ' implied ' We here give a translation according to him —

All the use *viz* that of bathing, drinking, etc which can be possibly made of a small tank can be also made

from water which is overflowing on all sides, i e, is included (अन्तर्भवति) in the water that overflows from all sides Similarly all the rewards, heaven, worldly enjoyment, lordliness (aisvarya), etc, that can be achieved from the performance of the Vedic rites can be had from, i e are included (अन्तर्भवति) in the Knowledge of the Brāhmana i e the Sannyāsin (the renouncing sage) who knows the truth "

We may here add that in the verse there is no question of **inclusion** (अंतर्भाव) of anything in anything else, nor can we explain सपद्यते as अन्तर्भवति

We propose the following translation—

" A Brāhmana i e one who knows (Brahman) can have so much purpose to achieve from **all** (the rewards promised by) the Vedas (which do not include the Upanisads), as he has from the water-place into whioh water is overflowing from all directions " Even according to Śankara a Brāhmana has no purpose to acheve from all (the rewards of) the Vedas The water which overflows into a waterplace from all the different directions is useless to anybody so all tha rewards of the Vedas are useless to a Sage. And yet he should not give up the Vedic as well as other actions, but do them **without aiming at the rewards,**

(3) ब्राह्मण–Śankāra makes out the sense of a sannyāsin from this word

But as the word कृपण occurs in v 49 we are here reminded at once of the Sruti which Śankara has remembered under v. 49, *viz*, यो वा एतदक्षर गार्गि अविदित्वाऽस्मिंल्लोके जुहोति यजते तपस्तप्यते बहूनि वर्षसहस्राण्यन्तवदेवास्य तद्भवति यो वा एतदक्षर गार्गि अविदित्वाऽस्माल्लोकात्प्रैति स कृपणोऽथ य एतदक्षर गार्गि विदित्वा-स्माल्लोकात्प्रैति स ब्राह्मण ।

As both these words occur in close vicinity (in v 46 and v 49) in the Gītā, as there is no implication of caste

in the word ब्राह्मण in this verse (v 46), and also because even where the word ब्राह्मण is used as a caste–term in the Gītā it does not mean a rigid caste as is the case with the Manusmrti, we suggest that in both the cases of the words ब्राह्मण (in v 46) and कृपण (in v 49), the Gītā borrows its words from the Br Upa and adopts them to suit its own doctrine

47 (1) न ज्ञाननिष्ठायाम्—Śankara explains एव of the verse in the sense of the exclusion of the Path of knowledge which according to Śankara means the Path of Renunciation of all actions

But from the second Pāda of the verse itself it is amply clear that एव is intended to exclude the rewards promised by the rites and actions, such as स्वर्ग, भोग, ऐश्वर्य

(2) कर्मफल is explained by Śankara as जन्मन्, but the context is clear that कर्मफल means the various rewards promised by the *karmans*

(3) Sankara explains the fourth Pāda of the verse with the words "If the reward of the *karman* is not the goal, why should I do the *karman* which involves great trouble ?" Thus, he suggests that if Arjuna were to renounce actions, it will be a राजस or तामस renunciation (Bha Gī XVIII 9–8)

But the Lord's words are 'Let you not be attached to Renunciation of all actions (अकर्मन्) ' This would rather mean that Arjuna is entitled to renounce all actions (or, in other words, he is an adhikārin of the Path of Renunciation), but the Lord asks him to give up his insistence on that Path This is consistent with the preference that the Gītā gives to the Path of disinterested Actions as against the Path of Renunciation of actions which the Gītā does not reject

In the second Pāda of the next verse the Lord asks Arjuna to give up attachment to actions also

48 (1) योगस्थ -Being on the Path of disinterested Actions (Yoga)

(2) सङ्ग—We have above noticed that just as in the fourth Pāda of v 47 the Lord asks Arjuna to give up attachment to Renunciation founded upon the knowledge of Brahman, so in the second Pāda of v 48 He advises A to give up attachment to disinterested Actions The Gītā looks upon both these kinds of attachment as a defect of the follower of the Path

Śankara, however, explains सङ्ग as the attachment to the idea that " the Lord should be pleased and propitiated with my actions " This may not be taken as doctrinally wrong, but surely it does not seem to us to be interpretationaly right

(3) सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा-Śankara-' Not caring whether I get or not the Perfection in the form of the attainment of Knowledge, which is the result of the purification of the mind '

But to us it seems that सिद्धि means (1) either success in the work e g, the faultless completion of a यज्ञ, a daily duty, to avoid प्रत्यवाय or (2) the fulfilment of one's aim e g, the achievement of the heaven, the lordliness, etc

Moreover, according to the Gītā, there are two stages of the Karmayoga, *viz*, (1) Karmayoga as a means (साधन) and (2) Karmayoga as a goal (साध्य) In the first stage one must insist that the action or rite must give no other fruit but that of propitiating the Lord and this firm determination results of its own accord in the attainment of the Perfection mentioned by Śankara In the second state this Perfection is already achieved So the indifference to the Perfection mentioned by Śankara seems to be not in agreement with the Gītā itself

(4) ‘ समत्वम् ’ will in the light of our interpretation of सिद्धि, mean equality of mind both in success and failure of the action undertaken

49 (1) In v 41 and 44 the Lord has emphasised the व्यवसायात्मिका बुद्धि ‘ the definite idea ’ in the Karmayoga In v 49 He asks Arjuna to submit himself to the बुद्धि and to avoid the rewards This verse, therefore, seems to us to be responsible for the doubt raised by Arjuna in Bha Gī III 1 Moreover, all the following verses (50–53) and even the picture of स्थितप्रज्ञ or स्थिरधी· lay emphasis on the *buddhi* the definite idea or standpoint of the Path of Yoga

(2) The word बुध्धि in the verse according to Sankara refers to *buddhi* i e the standpoint of Yoga or that of Sāmkhya which is the result of the maturity of the Yoga attitude This sense he brings out by explaining बुद्धि in बुद्धौ शरणमन्विच्छ as योगविषयाया बुद्धौ तत्परिपाकजाया वा साख्यबुद्धौ But in the verse itself only **one** definite standpoint and not one out of two standpoints is mentioned, and “ कृपणा फलहेतव ” means that the standpoint of disinterested or desireless Action i e the yoga standpoint is meant by बुद्धौ So, it is easy to see that the verse distinguishes between the Karmayoga of the Gītā and the Karmakāndā of the Vedas The option given by Sankara as regards the interpretaion of बुद्धौ is contradicted by his own interpretation of बुद्धियोग which he explains as समत्वबुद्धियुक्त कर्मन् If the latter is mentioned in the first half of the verse, it is only natural that the same be stated to be the Path or shelter to which A should submit himself Moreover, it is rather strange that Śankara who takes Arjuna to be fit only for the Path of Action and not for the Path of Knowledge ” (Vide Śā, bhāsya on v 47 above) should here interpret बुद्धि as साख्य बुद्धि also and represent the Lord as asking A to submit himself to that standpoint

(3) कृपणा —The author of the Gītā uses this word in

the sense of pitiable, perhaps the same sense as in the Br Upa passage Here the man is कृपण or pitiable because he aims at the rewards promised by the Vedas and not at Moksa

(4) कर्म means, as explained by Śankara, action or actions of the Vedas, which bring various rewards and which are prescribed by the Vedas for the achievement of those rewards

(5) About this criticism of the Vedic Ritualism (Bha Gī II 41–49) we may here add that in the Upanisads we have often a statement which shows that the Upanisads must have been recognised as a part of the Śruti much later than their composition Thus, even in Chā Upa VII Nārada enumerates to Sanatkumāra whatever he has studied and the long list of works includes the four Vedas but not the Upanisads and Sanatkumāra tells Nārada that whatever the latter knows is only नाम It is by several stages that Sanatkumāra leads Nārada to the Science of the Plenum (bhūman) The setting of the Mundaka Upanisad (I 1 4–6) when considered in the light of Mu Upa I 2 would appear to suggest that the Mundaka Upa tries to bring the Vedanta doctrine (Mu Upa I 1 6) in the list of Vidyās and makes it the chief विद्या by calling Vedic Ritual the lower विद्या (अपरा विद्या)

It should also be noticed that both the Mu Upa and the Gītā do not throw away the Vedas or the Vedic Ritualism, they only reject the old Vedic view that the Vedic sacrifices should be performed for the sake of the rewards they promise The Gītā rather recommends them for several other purposes e g. for the purpose of the purification of mind, it only insists that one should give up the desire for the rewards the Vedas promise

This is the attitude of the Gītā towards the older Vedic Religion and we shall see that the same attitude is

found consistently in all the Adhyāyas of the Gītā

50 (1) सुकृतदुष्कृते जहाति—Śankara adds सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिद्वारेण. This may mean that the man on the Path of the Yoga is able **at a later stage** to give up merit and demerit, *viz*, *after* his mind is in due course purified and *after* he attains the knowledge of Brahman

But this indirect way (द्वारेण) is not meant by the Gītā It is by the समत्वबुद्धि itself that the follower of the Yoga gives up सुकृतदुष्कृते and the giving up of सुकृतदुष्कृते means that he does not get the good and bad results of his actions because he does not do his duties with a desire for those results Śankara explains कौशल in this very sense

(2) In his commentary on v 51 Śankara proposes another interpretation of सुकृतदुष्कृते जहाति "He abandons good and bad deeds **themselves.**" Śankara optionally takes the verse as dealing with the follower of the Sāmkhya or Sannyāsa which is the result of the Karmayoga. So, योग in v 50 would mean the Sāmkhyayoga the Path of Sāmkhya, Jñāna or Sannyāsa.

But 'जहाति सुकृतदुष्कृते', according to the Gītā, means that "He gives up only the results, good and bad, of his deeds like the religious sacrifices or the war which he performs only as a duty" V 51 clearly mentions the word फल So जहाति does not mean साक्षात् जहाति 'renounces the good and bad deeds themselves' Otherwise 'कर्मसु कौशलम्' will be out of place in the verse, and तस्माद्योगाय युज्यस्व would mean that A is asked to renounce the दुष्कृत in the form of the war

(3) दुष्कृत "particularly applies to A because he thought that if he would fight, he would incur 'great sin' (महत्पाप—v 44-45)

51. (1) कर्मज फलम्–Śankara–इष्टानिष्टदेहप्राप्तिः is the result of actions

But the Gitā does not mean only the देहप्राप्ति but it means also the enjoyment of स्वर्ग, भोग and ऐश्वर्य in the various bodies suitable for such an enjoyment These results are promised by the Vedic Injunctions to those who perform the sacrifices with a desire to get them (कामात्मान. in v 43 and see also v 44) So कर्मज फल त्यक्त्वा means " doing the duties but without expecting their rewards " According to Sankara's explanation the meaning of कर्मज फल त्यक्त्वा is the same as जन्मबन्धविनिर्मुक्ता so there is a tautology in the verse. Sankara adds जीवन्त एव

(2) जन्मबन्धविनिर्मुक्ता –Śankara–' While in this life they become free from a (future) birth', though Sankara does not mention the word for ' future '

(3) साक्षात्सुकृतदुष्कृतप्रहाण–As already stated above (in v 50) this second interpretation is inconsistent with the context

52 (1) Verses 52 and 53 **directly refer** to Arjuna So ' श्रोतव्य ' means what Arjuna wanted to know from Krsna (Bha Gī II 7), and ' श्रुत ' means what he had already heard or known In verses I 40–44 Arjuna has told Krsna what he had learnt from the Sarıpture (Cf अनुशुश्रुम in v 44 of Adh I) In this connection श्रुति in श्रुतिविप्रतिपन्ना in the next verse will only mean ' what A has heard ' It has the same sense as श्रवण (study)

Śankara seems to take श्रोतव्य and श्रुत in the sense of the Scripture (Śruti) And he does take श्रुति as the Veda because he explains it as अनेकसाध्य (results) साधनसबन्धप्रकाशनश्रुतिभि श्रवणै

(2) तदा श्रोतव्य श्रुत च निष्फलं प्रतिपद्यते–Śankara seems to mean that Arjuna will not long to get the **rewards** of श्रोतव्यs and श्रुत because he would have secured सत्त्वशुद्धि This means that A will continue doing his duties without a desire for the results of श्रोतव्य and श्रुत The word फल the

result is not mentioned in the verse itself and as Śankara finds it necessary to add the word, we think he takes श्रोतव्य and श्रुत as the Veda or श्रुति As he explains श्रुति in the next verse as श्रुतिs which reveal the relation between many rewards (aims) and their means, he may be very probably taking श्रोतव्य and श्रुत also as referring to Śruti

But, we do not think it necessary to add फल at all About Arjuna there is no question of *many* aims and their means The Lord (in Pādas 3 and 4 of v 52) simply means that when Arjuna's mind is free from bewilderment (see below), he will no longer require any-body to advise or teach him nor will he be purplexed by what he was already taught

(2) ' मोहकलिलम् ' refers to the bewilderment of Arjuna's own words in Bha Gī I 28–46 and II 4–8 and प्रज्ञावाद in Bha Gī II 11 As मोहकलिल is a personal reference, श्रोतव्य, श्रुत and श्रुति also should be taken as a reference to Arjuna's own words

(3) योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा बुद्धि कदा प्राप्यते इति उच्यते– Śankara's introduction to v 52 suggests that he takes this verse as dealing with the advanced stage of the Karma-yoga when one gets the purification of mind and prepares, according to Sankara, for the Renunciation of all actions (सन्न्यास) Consistently with this he takes the Lord in verse 53 as telling A the time when A will get the Real Yoga the result of the Karmayoga, i e, of course, the Sāmkhya or Sannyāsa Yoga Thus, by making the two practical politicians talk about a period when one of them, *viz*, Arjuna will no longer be fighting, Śankara prepares the ground to interpret the Sthitaprajña (Bha Gī I 55–72) as a Sannyāsin (Vide Śā bhāsya on v 55)

To us the whole attitude of Śankara manifest in his com on these verses (52–72) as also in his com on the preceding verses appears to be a mistaken one मोहकलिल

(v 52) means Arjuna's confusion at the beginning of the world and at the end of that confusion he undertakes to fight (Bha Gī XVIII 73) ' श्रुतिविप्रतिपन्ना बुद्धि ' means Arjuna's mind or intelligence which could not come to a decision (विप्रतिपत्ति) because A had been taught that as a Ksatriya he should fight and also that he should not fight with his elders and relatives So when his mind becomes firm, he only fights and does not think of sāmkhya or sannyāsa (परमार्थयोग) as Śankara says Moreover, after telling Arjuna to do his duties by taking a stand on the Yoga (v 48a योगस्थ कुरु कर्माणि) and that the Yoga is the skill in doing one's duties (disinterestedly–योग· कर्मसु कौशलम्–v 50), it will be absurd if instead of telling him when he will get this same Yoga, the Lord were to tell him when he will be fit for the Renunciation and were to describe before Arjuna the picture of a monk who has renounced the world

The above arguments, as well as our interpretation of the various verses disprove the propriety of Śankara's introduction to verses 52 and 53 and his interpretation of the Sthitaprajña as a Sannyāsin

(4) It may be asked how it is that after mentioning the nature of the Vedic Rites, the Lord in v 52–53 refers to Arjuna's own mental confusion or, in other words, how it is that instead of dealing directly with Arjuna's own mental bewilderment the Lord in v 42–46 mentions the Vedic Rites (e g क्रियाविशेषबहुलाम् in v 43) ?

We suggest the following answer –

(a) Arjuna was to fight and had determined to fight and win the war because he had desired to get enjoyments (भोगा) and pleasures (सुखानि) for his elders and relatives, as he says in Bha Gī I 22 (कैर्मया सह योद्धव्यम्–he was ready to fight and Bha Gī I 33 (येषामर्थे काङ्क्षितं नो राज्यं भोगा सुखानि च–he was fighting with a desire to get the kingdom etc for his relatives) The Vedic Religion of Ritualism promi-

sed the same enyojyments (भोग and ऐश्वर्य in Bha Gī II 43 and भोग and राज्य in Bha Gī I 33)

(b) Not only the Vedic Retualism but also the Vedic Law of the caste Duties **promised** the same rewards (Bha Gī II 37) and **this** was **a part** of the Sāmkhyayoga of the Bha Gī as said in Bh Gī II 39

(c) The Lord made an improvement in both the Sāmkhya and the Vedic Retualism by asking Arjuna to do his duties **without aiming at the Rewards** (Bha Gī 38 makes a reform in Sāmkhya and II 48 in the Karmakānda)

(d) Thus, the Lord intended to discuss **all** the Paths by which भोग and ऐश्वर्य are to be attained and he struck out a **new** Path called Yoga or more completely, Karmayoga The ancient paths were followed by people who definitely had **desires** for the rewards, while the new path was to be adopted by **giving up all desires** for the rewards which were the **same** in all the three (two ancient and one new) Paths

In the Sāmkhya Path the Lord emphasised the immortality of the soul and the necessity of doing the caste duties **disinterestedly** (Bha Gī I 38 to be explained with reference to I 37) In the Vedic Retualism the Lord also made a reform by asking the followers **to give up the desire for the rewards** Though the Vedic Ritualism is undoubtedly mentioned in Bha Gī. II 42–43–46, Arjuna is not asked to get the राज्य, भोग and ऐश्वर्य by performing the sacrifices for those rewards and कर्माणि in Bha Gī II 47 does not mean the Rites He is to get them by means of **fighting** or **war** without aiming at its rewards (मा कर्मफलहेतुर्भू—in Bha Gī II 47)

One more point also should be considered here Just as the Pātañjala Yoga is not distinguished from the

Karmayoga in at least Bha Gī II–VI, similarly, it seems to us, that the word **karman** in the sense of **a rite** is not distinguished in the Gītā from the word **karman** in the sense of a **caste duty** The yoga in the sense of the Karmayoga (the path of disireless actions) has so much to do with the training of the mind that one **is** quite sure that the ध्यानयोग of later days and the कर्मयोग have much in common, yet a study of not only the word योग, but other words like समाधि, स्थितप्रज्ञ, etc proves that the कर्मयोग of the Gītā was written when the ध्यानयोग of पतञ्जलि did not yet form a school, so also the Yoga–like practices prescribed for the कर्मयोगिन् in Bha Gī VI proves the same Similarly the passing over to the caste–duties of Arjuna in verses II 47 from the Vedic Rites mentioned in verses II 41–46 is achieved so easily and naturally that the critical reader has to conclude that the word कर्मन् and क्रिया in the Gītā are each of them expressive simultaneously of a rite as well as a duty The Gītā does not want that the Vedic rites be abandoned, just as it does not want that the caste-duties be abandoned It wants that **both** the rites and the duties being sanctioned by the Scripture should be performed **without a desire** for their rewards which, so for as Arjuna is concerned, are the same (भोग, ऐश्वर्य and even स्वर्ग) The Gītā recommends the sacrifice not because the Gītā is a Priestely Production, but firstly because it does not distingrish betwan कर्म of कर्मकाण्ड and कर्म of वर्णs and secondly because the Gītā purifies both the kinds of karman by asking them to be done without an aim for their rewards

(e) The word योग e g in II. 48 (योगस्थः कुरु कर्माणि), II 53 (तदा योगमवाप्स्यसि), II 50 (योगः कर्मसु कौशलम्), adopted by the Gītā for its Path of Action must have been adopted at a time when the word **had already got a significance like** the one which it has in the later classical Yoga

School If the word had been a property of that School and if that School had already existed, the Gītā would not have adopted that word (योग) in the sense of the Path of disinterested actions So, the word योग when used in the Gītā in the sense of कर्मयोग, primarily refers to concentration or fixity of the mind and simulteniously to action

53 (1) कदा कर्मयोगज फल परमार्थयोगमवाप्स्यसि–Śankara takes v 53 as dealing with the time when A will be fit for Sannyāsa But, in our opinion, it deals with the time when Arjuna's doubts in v 7–8 of Adhyāya II will be solved and he will be ready to fight Vide Notes above

(2) श्रुतिविप्रतिपन्ना–Vide notes on v 52 Cf Bha Gī XIII 25–तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्यु श्रुतिपरायणा श्रुति=what they have heard

(3) विप्रतिपन्ना—Śankara–' विक्षिप्ता ' Has this the sense of आवरण and विक्षेप ? 'विप्रतिपत्ति' in the Brahmasūtra means absence of a definite statement, 'विक्षिप्त' would mean misled ' or wrongly guided

(4) निश्चला–Śankara– विक्षेपचलनवर्जिता–'free from the movement caused by wrong guidance'

We suggest that 'निश्चला' means ' firm' i e 'firmly believing that A should fight disinterestedly', " giving up the indecision "

(5) समाधि–Ś explains this word in v 44 as अन्त करण and here as आत्मन्

It should mean समत्व (v 48) or equipoise of the mind in success or failure of one's undertaking This is the sense of the word also in Bha Sū II 3.49

It should also be noticed here that the word समाधि is used here in the Gītā not exactly in the sense it has in the Yoga of Patañjali and yet it is used with reference to the Yoga

i e the Karmayoga Moreover like the Pātañjala Yoga this Yoga of the Gītā emphasises the steadiness of the mind (Sthitaprajña) So, we may safely conclude that when this part of the Gītā was composed the Karmayoga and the Yoga of Patañjali were not distinguished from each other This will also explain how it is that the yoga-bhrasta of Bha Gī VI is simultaneously a कर्मयोगी and also a ध्यानयोगी though, of course, more of the former than of the latter.

Śankara in his interpretation or समाधि as आत्मन् is perhaps guided by his view that v 53 deals with परमार्थयोग or सन्यास

(6) योग—Śankara-कर्मयोगज फल परमार्थयोग, i e सन्यास विवेकप्रज्ञा समाधि

We—the Path of disinterested Actions

54 (1) Śankara tries to 'show that the स्थितप्रज्ञ is a सन्यासिन् and that since in v 53 the Lord told A the time when A will reach the stage of sannyāsa or Renunciation (प्रश्नबीज प्रतिलभ्य in Śankara's introduction to the verse), Arjuna is tempted to ask the characteristics of a Sthitaprajña

As we have already said we hold the स्थितप्रज्ञ to be a Karmayogin

(2) The word 'sthitaprajña' has reference to the confusion or bewilderment (धर्मसमूढ in Bha Gī II 7 and मोहकलिल in Bha Gī II 52 and नष्टो मोह and गतसंदेह in Bha Gī XVIII 73) which Arjuna has expressed in Adh I and in the beginning of Adh II

As Arjuna himself had referred to the Vedic authority about his duty (Bha Gī I 40-44), the Lord also discussed the nature of the Vedic Religion including the Vedic Ritualism (Bha Gī II 41-44) भोग and ऐश्वर्य, and even स्वर्ग, mentioned in Bha Gī II 43 may refer to the भोग and सुखानि (Bha Gī I 33 A) which Arjuna acting according to the Scripture he had studied, de-

sired to win for his relatives and elders by doing his duty as a Ksatriya (Cf काङ्क्षितम् in Bha Gī I 33) The desire for the rewards and the rewards themselves are the same in the Vedic Ritualism (Karmakānda) as in the Scriptural Law (Dharma or Smrti) which Arjuna was to follow, *viz*, the Law of the Caste-duties As we have already stated in our notes on v 52 the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the Gītā from the same word in the sense of a caste-duty Therefore it is that we find the advice to do the rites without a desire for their rewards-the rites with which Arjuna was not primarily concerned, along with the advice that Arjuna should do his caste-duties as a Ksatriya without a desire for their rewards It is not by way of giving an illustration for the Karmayoga which Arjuna is advised to follow, that the Karmakānda is mentioned in the second Adhyāya of the Gītā, rather the Karmakānda is also to be transformed into the Karmayoga, into which the worldly duties also are to be transformed

(3) प्रज्ञा-Śankara—अहमस्मि पर ब्रह्मेतिप्रज्ञा But the centext shows that प्रज्ञा is here the mind or intellect and स्थित or स्थिर means firm or fixed i e desireless of the reward ' One whose mind will nevsr be bewildered ' is called स्थितप्रज्ञ It is not at all intended in this Adhyāya (or in any other Adhyāya) of the Gītā to teach the absolute idenfity of the Jīvā with Brahman

(4) स्थितप्रज्ञस्य का भाषा-Ś-कथमसौ परैर्भाष्यते-Though Śankara tries to avoid the fault of tantology of का भाषा with किं प्रभाषेत, the natural interpretation would be one which tolerates the repetition as bent natural Moreover, we do not find any answer to " कथमसौ परैर्भाष्यते "

(5) We would advise the reader to read and interpret the first twelve Sūtras of Bra Sū IV 1 in the light of this picture of the स्थितप्रज्ञ Cf e g आसीन सम्भवात् with किमासीत

55 (1) ज्ञानयोगनिष्ठाया प्रवृत्त॰-Ś has by adding this tried to interpret स्थितप्रज्ञ as a सन्यासिन्

As a matter of fact 'स्थितप्रज्ञ' is one who is only कर्मयोगेन प्रवृत्त and कर्मयोगे सिद्ध, one who has started by the Path of the Karmayoga and has perfected himself in the same and continues to remain in the same.

(2) प्रजहाति कामान्-Gives up the desires for भोग, ऐश्वर्य, स्वर्ग, and not the actions (or rites) leading to these, कामान् as distinguished from कर्माणि.

(3) Śankara's पूर्वपक्ष for the latter half of the verse, *viz.*, If the man has no desires, his actions will be like those of a mad man, is hardly tenable

(4) सर्वकामपरित्यागे तुष्टिकारणाभावात्—Ś But this is hardly the possibility, because though he has given up all desires, he continues doing his duties and does obtain, as a result of doing his duties, the भोग (enjoyments), ऐश्वर्य (riches), etc

The fact is that a पूर्वपक्ष may possibly ask "If the भोग, ऐश्वर्य, etc which the स्थितप्रज्ञ gets are not to give him satisfaction since he does not desire them (does not do his duties with a desire for them), what gives him satisfaction? Has he any other source of satisfaction?"

To this पूर्वपक्ष, the reply is given that the source of his satisfaction is Atman (or Brahman) or the Self of the Sthitaprajña) Cf पर दृष्ट्वा in v 59

(5) आत्मन्येव-Ś प्रत्यगात्मस्वरूप एव-We hold that for the doctrine of the indentity of the Jīva and Brahman we require some clearer statement in the Gītā itself than this verse

(6) परमार्थदर्शन-Ś suggests that the स्थितप्रज्ञ is a Sannyāsin

(7) आत्मना-as contrasted with भोगै॰, ऐश्वर्येण, etc, which he does possess

(8) आत्मन्येवात्मना तुष्ट–This expression means that the स्थितप्रज्ञ is an introvert type of man doing his worldly duty, i e he is a combination of what Jung calls introvert type and extravert type of man We may freely translate आत्मन्येवात्मना तुष्ट as "satisfied by himself in himself"

For this interpretation of आत्मन्येवात्मना तुष्ट cf

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

Bha Gī III 17 (Vide our interpretation)

(9) प्रज्ञा is according to Śankara आत्मानात्मविवेकजा प्रज्ञा.

(10) त्यक्तपुत्रवित्तलोकैषण· सन्यास्यात्माराम आत्मक्रीड स्थितप्रज्ञ इत्यर्थ.—Śankara has in his mind the famous Brhadāranyaka Upanisad passage—एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्त प्रव्रजन्ति एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वास· प्रजा न कामयन्ते कि प्रजया करिष्यामो येषा नोऽयमात्माय लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणोभे एषणे एव भवत । It is possible that one who gives up the desire for a son, wealth, or a world (e g स्वर्ग) gives up the duties or rites of obtaining them, and, in fact the Br Upa passage does refer to those who having no such desire gave up the world and took to Renunciation, because that passage mentions "भिक्षचर्या चरन्ति" But it is, according to the context of the Gītā, also possible that one who has no desire continues doing his duties, and the passge in question does not contain any expression like भिक्षचर्या चरन्ति. In our opinion, Śankara has here missed the very point which it was the intention of the author (of this part) of the Gītā to emphasise definitely for the first time in the history of our religion. So the remark of Śankara, though doctrinally correct, are interpretationally wrong

'आत्मक्रीड' may be one who has renounced the world as well as one who does all his duties (Vide Mu Upa)

56 (1) प्राप्तेषु–प्राप्तेषु–Ś perhaps suggests that the स्थितप्रज्ञ

being a सन्यासिन् gets सुख and दुःख only in the case of those प्रारब्धकर्मन्s which he has yet to exhaust by experiencing them

But the purport of the Gītā seems to be that the स्थितप्रज्ञ by his very name is one who though not free from सुख and दुःख because he continues doing **all** his duties, is not affected by them

(2) वीतरागभयक्रोध–This is an expression leading to the conclusion that, the Gītā is earlier than Jainism in which 'वीतराग' became a technical term

(3) मुनि –Ś सन्यासी

But the word only means a sage and may not, and here does not, refer to a सन्यासिन्

57 (1) सर्वत्र–देहजीवितादिषु अपि—S

But 'अपि' is misleading because Śankara takes the स्थितप्रज्ञ to be a सन्यासिन् who is only exhausting his प्रारब्ध-कर्मन्s by the remainder of his life and body 'अपि' has the meaning of **addition** and it will have that sense here if Śankara meant "for the son, for the weath, for the world, and, in addition to them, for the body, the life, etc" Really, Śankara means '**only** for the body, the life, etc' and excludes the possibility of सर्वत्र referring to the son, the wealth, etc

But this restriction of the sense of सर्वत्र is not intended by the Gītā

(2) प्राप्य शुभाशुभम्–S does not discuss the possibility of स्थितप्रज्ञ meeting with good and bad things But this expression serves as a proof that the स्थितप्रज्ञ is a man in the world, i e a householder doing his duties

58 (1) अयम्—Ś ज्ञाननिष्ठाया प्रवृत्तो यति

But the verse itself or the context refers neither to ज्ञाननिष्ठा nor to यति

(2) कूर्मोऽङ्गानि इव सर्वशः—Śankara takes the purpose of verses 58–63 to be इन्द्रियनिवृत्ति (i e इन्द्रियवृत्तिनिवृत्ति), but to us it appears to be इन्द्रियनिग्रह "not allowing the senses to act as they please" Verse 64 makes this quite clear It is not ज्ञाननिष्ठा but कर्मनिष्ठा, which is meant here The senses do reach their objects, but they do so under the control of the स्थितप्रज्ञ

59 (1) आतुरस्यापि इन्द्रियाणि निवर्तन्ते—Śankara compares the man on the Path of the Karmayoga, who controls his senses as stated in v 58, with an afflicted or sick person who also does not enjoy the objects of his senses and who may be in that sense said to have controlled his senses

But this simile does not seem to us to be correct We propose to explain it as follows —

The follower of the Karmayoga is to do his duties without the desire for their rewards, so he is not to enjoy the rewards though he experiences them or, more correctly, he does not enjoy the rewards in the sense in which an ignorant man of the world doing his duties enjoys them. He is not entiled to the enjoyment He is like a stoic in his attitude to the enjoyment According to certain western philosophers a man must do his duties without deriving any pleasure at all from them, without even enjoying the pleasure of feeling that he does his duties The Gītā idea of doing one's duties disinterestedly is not like this According to the Gītā the follower of the Karmayoga who being a man in the world (grhastha) possesses the objects of enjoyment without enjoying them, is not totally an abstainer, is not like a stone or a machine doing its work disinterestedly He has the higher pleasure of pleasing his God by dedicating to Him the rewards of the duties which he does Thus, he sees or realises the Lord in and through the performance of his duties The physical enjoyment which he

avoids even though he possesses the objects of enjoyment is substituted by his seeing the Lord the Supreme Being (the Para) Thus, though it is a fact that the Karmayogin does not enjoy the objects of senses, he enjoys the sight of the Lord instead

The above conception of the Karmayoga is expressed by a simile of the fasting man in v 59

When a man observes a fast (nirāhāra), tha objects of all the senses except the flavour which is the object of the sense of taste withdraw themselves from him, do no longer appeal to him, he concentrates only on one object, *viz*, the flavour A fasting man will not think of शब्द, स्पर्श, रूप and गन्ध He will think only of रस, without enjoying it though of course he can break his fast at his will, since he has ample food in his house He temporarily avoids taking food, though he possesses it If in this state he see the Lord whom he wants to please by his fast, the thought of even the रस of the fasting man will immediately disappear This is the sense of " Even his (idea of) रस will stop after seeing the Supreme One " The verse is only a दृष्टान्त and the दार्ष्टान्तिक is to be taken as implied

The fasting man in the simile is not fasting because he is sick or suffering (आतुर) but he is fasting because he wants to see the Supreme One Such a man can be the उपमान for a Karmayogin who abstains from enjoying the objects of sense which he possesses without enjoying them Both the fasting man and the Karmayogin seek to see the Supreme One and their enjoyment lies in seeing or realizing Him

(2)-(3) कष्टे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि and यते·—Śankara created a very bad situation for himself by suggesting in his introduction to this verse that the fasting man in the verse in one who fasts because he is sick This situation he tries to improve by adding here कष्टे तपसि स्थितस्य ' an

abstainer who is performing a difficult penance ", but unfortunately he adds too much and says मूर्खस्यापि instead of saying विदुष He seems to think that the उपमान is an ignorant man of the world and though the force of अपि can be that he is willing to refer by 'the fasting man' to a sage who observes a fast, he avoids mentioning him expressly His real difficulty lies in the word रसवर्जम्, he cannot think that a sage can have रस which he interprets as liking (राग) for the objects of sense, attachment to the objects, enjoyment of the objects So, according to Śankara's interpretation of the verse, the रस of which the verse speaks remains in the ignorant man, while the परदर्शननिमित्तरसानिवृत्ति (the cessation of attachment caused by the realization of the Highest One) mentioned in the verse is stated with reference to a Sage who as usual with Śankara is an ascetic (यति) According to Śankara the verse says that —

"While the रस or attachment to objects of sense remains even in an ignorant man who for the purpose of a difficult penance gives up the enjoyment of the objects, even that रस disappears in an ascetic after he realizes Brahman the supreme principle"

We hold that even (अपि) in मूर्खस्यापि is misleading Śankara uses अपि when he ought to have used एव It is only in a मूर्ख that the attachment remains, after he gives up the objects In the wise one there is no attachment even though he possesses the objects

Moreover, we do not think that " रसवर्जम् विषयनिवृत्ति " 'cessation of all objects except रस' in its real sense is possible in an ignorant man at all

Lastly, to explain अस्य in the verse as referring to यति a sage who has renounced the world and not to the निराहार mentioned in the first half of the verse shows entire disregard of the context Śankara started with a wrong idea that the स्थितप्रज्ञ is a सन्न्यासिन् and it is therefore that he explains अस्य

as यति instead of a निराहार देहिन् There will be hardly any special meaning in saying that the रस remains in an ignorant fasting man, while that same रस disappears in a स्थितप्रज्ञ who is a यति It is to be taken as granted that the यति is devoid of the रस or attachment, if he has realized Brahman

On the contrary, the force of the verse as explained by us lies in saying that the Karmayogin does his duties, possesses the objects of sense without enjoying them like a worldly man and derives real pleasure of enjoyment from his realization of the Supreme One The Karmayogin is in the world without being worldly, and he is not a stoic doing his duties like a machine, but finds satisfaction and pleasure in the dedication of his works to the Lord

(4) न असति सम्यग्दर्शने रसस्य उच्छेदः—According to Śankara the purport of the verse lies in इन्द्रियनिवृत्ति or रसनिवृत्ति (रसोच्छेद) According to the interpretation suggested by us the verse teaches कर्मयोग in the form of परमात्मदर्शनपूर्वक and अनासक्तिपूर्वक रसानुभव See also v 64

60 (1) आदौ इन्द्रियाणि स्ववशे स्थापयितव्यानि–Śankara's addition of आदौ is significant of his standpoint According to him the इन्द्रियनिग्रह described is v 60–72 is the first step to सम्यग्दर्शन We ask, 'Where is the second step mentioned ?' As is clear from the verses themselves (60–72), the only topic of these verses is इन्द्रियनिग्रह It is not stated here (in v 60–72) that this इन्द्रियनिग्रह is followed by सन्यास As we shall see below the meaning of मत्पर in v 61 is to distinguish the कर्मयोगिन् from an इन्द्रियपर And in the absence of any statement about Renunciation, the विषयाचरण described in v 64 should be taken as the teaching of the passage So, the order of the stages on the path of the Karmayoga will be इन्द्रियनिग्रह in the worldly duties, भगवत्परता and then इन्द्रियनिग्रहपूर्वकविषयाचरण (v 64) Thus इन्द्रिय-

निग्रह is also part of the end of the Karmayoga

(2) With this descriptian of the इन्द्रियनिग्रह we should compare the Allegory of the Chariot in the Katha Upanisad describing the senses as horses and the mind as the reins (प्रग्रह) The Gītā borrows a great deal from the Katha Upanisad

61. (1) मेधाविनोऽपीति व्यवहितेन सबन्ध –Śankara seems to take अपि twice by repeating अपि in the verse In any case his effort to include the ignorant (Cf मूर्खस्य in his com on v 59) by adding अपि or connecting अपि in यततो ह्यपि with विपश्चितोऽपि is not in accordance with the natural place of अपि in the verse itself

(2) विषयाभिमुख पुरुष विक्षोभयन्ति–This is Śankara's explanation of प्रमाथीनि But it is not in harmony with the word विपश्चित् in the verse प्रमाथीनि will mean that the senses are able to purturb not only the विषयाभिमुख but even the wise sage also

(3) 'मन•' is explained by Śankara as विवेकविज्ञानयुक्तम् Or, are we to read अविवेकविज्ञानयुक्तम्, as suggested by विषयाभिमुखं पुरुषम् ? विवेकविज्ञानयुक्तम् is not in harmony with विषयाभिमुखम् पुरुषम् and also with the passage in the Katha Upa.

(4) सर्वप्रत्यगात्मा–adj to वासुदेव•–is in harmony with Śankara's doctrine So also "नान्योऽहं तस्मादिति" According to the context (see पर दृष्ट्वा in v 59) 'मत्पर.' means that the Karmayogin devotes himself or, in other words, dedicates his duties, to the Lord See मत्परम् in अनादि मत्पर ब्रह्म–Bha Gī. XIII 12

(5) यते•–We find that everywhere यते• is an addition made by Śankara In fact these verses (particularly 55, 56, 58, 59) say nothing about the Renunciation or the ascetic

62 (1) Śankara says that verses 61–63 describe the cause of all evil in the case of one who is to be defeated (पराभविष्यत• सर्वानर्थमूलम्)

But, to be more exact, in the light of v 64 these verses give the picture of a man subject to रागद्वेष (Vide our Notes on तु in v 64)

64 (1) तु in the verse shows a contrast between the topic of v 62–63 and that of v 64 Śankara also notices that तु means a contrast But according to Śankara v. 64 describes the मोक्षकारण the cause or means of Moksa And according to him the means of Moksa is सन्यास accompanied by ज्ञान, so the word मोक्षकारण suggest that S takes this verse as dealing with सन्यास.

(2) विषयान् अवर्जनीयान्—Śankara adds अवर्जनीयान् "those which a Sannyāsin cannot avoid", because he takes this verse as dealing with सन्यास. As there is no indication of a Sannyāsin in the preceding verses and of 'unavoidable (objects)' in this verse, we conclude that the verse deals with the Karmayogin who is a householder

(3) A similar contrast is presented in Katha Upa III 3–9 –

आत्मानं रथिनं विद्धि शरीरं रथमेव तु ।
बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मनःप्रग्रहमेव च ॥ ३ ॥
इन्द्रियाणि हयानाहुर्विषयांस्तेषु गोचरान् ।
आत्मेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तेत्याहुर्मनीषिणः ॥ ४ ॥
यस्त्वविज्ञानवान्भवत्ययुक्तेन मनसा सदा ।
तस्येन्द्रियाण्यवश्यानि दुष्टाश्वा इव सारथेः ॥ ५ ॥
यस्तु विज्ञानवान् भवति युक्तेन मनसा सदा ।
तस्येन्द्रियाणि वश्यानि सदश्वा इव सारथेः ॥ ६ ॥
यस्त्वविज्ञानवान्भवत्यमनस्कः सदाशुचिः ।
न स तत्पदमाप्नोति संसारं चाधिगच्छति ॥ ७ ॥
यस्तु विज्ञानवान्भवति समनस्कः सदा शुचिः ।
स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते ॥ ८ ॥
विज्ञानसारथिर्यस्तु मनःप्रग्रहवान्नरः ।
सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं पदम् ॥ ९ ॥

The words अयुक्त and युक्त which occur in the above Allegory are also used in v 66 in the Gītā in relation with इन्द्रियनिग्रह. The Gītā borrows from the Katha Upa. but makes use of it as it suits its Path of the Karmayoga or Yoga in short The words युक्त and अयुक्त already in the Katha Upa show the origin of a Path which developed later on in the form of the Yoga of the Gītā As in the Gītā, the Yoga in the Katha Upa. is a combination of ध्यानयोग and कर्मयोग before the ध्यानयोग become a School

(4) प्रसाद-calmness of mind or detachment of mind, the same as अनासक्ति in the very presence of the objects of sense The word "प्रसाद" or "मन प्रसाद" is indicative of the absence of all the stages from विषयध्यान upto स्मृतिभ्रंश mentioned in v. 62-63

65 (1) अस्य-Ś explains it as यते It should rather mean 'of the man who experiences the objects with senses free from love and hatred'.

(2) The बुद्धिनाश in v 63 (रागद्वेषवियुक्तैः इन्द्रियैः विषयान् चरतः विधेयात्मन ।) finds a corresponding opposite in बुद्धिपर्यवस्थान 'fixed or determind mind' in v 65 प्रणाश in v 63 is replaced by दुःखहानि in v 65.

(3) अवर्जनीयेषु युक्तः समाचरेत्-Ś

Vide Note on अवर्जनीयान् in Śā Bhā on v 64 above

66 (1) सेय प्रसन्नता स्तूयते-Śankara does not take the emphasis on and the praises of प्रसाद of v 64-65 in v 66 as literal, since he takes this प्रसाद as the calmness of the mind of an ascetic when he performs the unavoidable duties 'स्तुति' is a मीमांसा term and means "recommendatory praise"

But the प्रसन्नता or प्रसाद peace of mind, unattachment of mind in possession of the objects of sense is seriously emphasised here because it is that kind of mental attitude of the Karmayogin with which he is able to do all his

ing to this verse the horse in the form of the particular sense which is placed under an untrained (अयुक्त) mind carries away (the charioteer in the form of) the intellect (प्रज्ञा) of (the occupant (रथि) in the form of) this Karmayogin

This will be the sense if the Gītā were exactly following the Katha Upanisad But the Gītā only uses the Katha Upa as it suits it From वायुर्नावमिवाम्भसि we learn that प्रज्ञा or intellect is in the Gītā identified with the vehicle occupied by the Karmayogin And this is just the proper change that the Gītā would have made in the Allegory of the Katha Upa The Karmayogin is here sitting in the boat of the intellect, because his Karmayoga depends upon the discipline of the बुद्धि or प्रज्ञा The importance of the बुद्धि is so much emphasised in all these verses (39-72), and from this emphasis on बुद्धि Arjuna is tempted to ask a question in the beginning of Adhyāya III So, the Gītā makes the बुद्धि the vehicle And here the vehicle is a boat because the Karmayogin is here in the midst of an ocean in the form of the world He is to remain in the world and in the possession of all objects of senses and is yet not to be allured by their enjoyment He cannot select a (lonely) road and travel over it in a chariot to reach his goal, as does the रथिन् in the Katha Upa Ultimately, the particular sense in question is imagined to be like the wind which carries away a boat in a different direction than the one useful to reach the goal In this simile the mind is not to be compared with any particular item in the corresponding उपमानs, but the sense together with the mind is to be compared with the (violent) wind The author of the Gītā makes the mind precede the sense and the sense is the more prominent out of the two because in his psychology the विषयध्यान (v 62 A) precedes the इन्द्रियप्रवृत्ति, while, of course, it is the इन्द्रिय

which requires to be controlled (v. 61 B) If this interpretation of the simile in v 67 is to be applied to v 60, मनस् in that verse should be interpreted as प्रज्ञा, and this interpretation will be also in harmony with the statement in v 67 that the sense **follows** (lit is laid after) the mind

(2) Śankara takes तद् as referring to मन and 'मन' प्रज्ञा हरति " is his interpretation We heve already stated above that in our opinion तद् refers to the particular organ of sense (इन्द्रियम्) in question. Śankara's interpretation is in complete disagreement with the context (a) यत् (मनोऽनुविधीयते) is taken even by Śankara as referring to one of the इन्द्रियs, so तद् the correlalive of यत् must be taken as referring to the same, (b) the next verse which gives the conclusion (उपसहार) says that it is the senses which must be controlled, so it must be one of the same which **takes away** the intellect, (3) " तदस्य हरति प्रज्ञाम् " must be interpreted in comparison with इन्द्रियाणि हरन्ति मन' in v 60 B

(3) यततो ह्यपीत्युपन्यस्तस्य अनेकधा उपपत्तिमुक्त्वा त चार्थमुपपाद्य उपसहरति—This portion of Śā bhāsya is printed along with the bhāsya on v 67 in all the available editions But we hold that it introduces v 68 and therefore we have printed it as part of the introduction to v 68

68 (1) इन्द्रियाणा प्रवृत्तौ दोष उपपादितो यस्मात्—Śankara has to add these words in his introduction to v. 68 because he feels that since he has explained तद् in v 67 as referring to **the mind** (मनस्), the control of the **senses** recommended in the verse (68) which summarizes the chief point at issue is not directly the conclusion to be derived from v 67 as interpreted by him तस्मात् in v 68 would be naturally inperpreted as' " **Because** it is the sense which follows the lead of the mind and, like the wind, carries away the intellect, (the senses require to be controlled) "

(2) यस्य—Śankara does not forget that he must add यते' after यस्य

(3) सर्वश —Ś सर्वप्रकारै मानसादिभि -Heie आदि will have to be explained as वाचिक and कायिक , but Śankara has said that वाचिक and कायिक aspects of activity depend upon मानस and therefore by the control of the मानस activity, the other two activities will be already contnolled (Vide Śā bhā on Bha Gī II 21 ननु मनसेति वचनात् न वाचिकाना कायिकाना च सन्यास इति चेत्, न) So, after the effort of controlling the senses **mentally** is made, there will be no scope of controlling them fiom any othei stand-point So, the explanation of सर्वश given by Śankaia does not seem to us to be satisfactoiy Since Ś has added यते , he seems to have found it necessary to explain सर्वश as मानसादिभि· प्रकारै , but in the case of a यति the other two aspects are generally **not possible** 'सर्वश' should be therefore taken to mean "**entirely** (controlled)" Cf कूर्मो ऽङ्गानीव सर्वश· where सर्वश means entirely.

69 (1) This veise should be inteipreted in the light of इन्द्रियनिग्रह (v 68) and कर्मयोग (v 70) We propose the following translation .—

That type of इन्द्रियनिग्रह 'control of senses' which is **night** to all beings is a state in which the self-controlled Karmayogin wakes up (i e is able to avoid the rewards of good and bad deeds he does) That type of इन्द्रियनिग्रह which is a state in which the ordinaiy beings believe themselves to be waking up is a state which is the night **in the opinion of the seeing sage** (oi **to the seeing sage**).

We may explain the verse as follows —

The verse deals with two aspects of इन्द्रियनिग्रह The wise sage who is a Kaimayogin does not ienounce his actions but allows all senses to function with iegaid to their respective objects without any attachment (आसक्ति) to them The ordinary people have attachment and yearning foi these objects but still they ienounce all deeds and understand this renunciation to be इन्द्रियनिग्रह contiol

of senses The इन्द्रियनिग्रह of the wise sage is a night to the ordinary beings, because they cannot understand it at all The इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to them — thinks the seeing sage, or the इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to the seeing sage himself who knows that if he renounces the deeds but yet yearns for their results, his renunciation is worse than the actual performance of his duties, since he will be **bound** in the world inspite of his outward renunciation

(2) Śankara's interpretation —

The **knowledge of the reality** of the wise sage who follows the Path of Renunciation connot be understood by the ignorant people and is therefore a night to them The stage of अविद्या (Nescience) in which the ordinary people are actually sleeping (because they are in bondage ?) but it is said that 'they are awake' (idea of the waking state, one of the three states), is the night (because it is of the nature of Ignorance) to (= in the opinion of) the wise sage (who is a Sannyāsin)

Thus, Śankara takes the verse as dealing with the knowledge of the highest reality and with the Ignorance the Nescience of the nature of objects to be perceived and the perceiver According to Śankara the self-controlled man (सयमिन्) is one for whom all worldly and Vedic dealings have ceased, because these dealings are the effect of the Nescience which has itself ceased, being opposed by the Knowledge of the sage

We think that neither Knowledge nor Ignorance and nor even the Sannyāsin are mentioned either in this verse or in the verses connected with this verse

(3) Śankara concludes from the verse that all actions (worldly or Vedic) are laid down by the Scripture only for one who is in the Nescienec He also states that the sage who knows the Atman is fit only for the Renunci-

ation of all actions, and not for any activity He supports this view by Bha Gī VIII 17, which we shall consider in its proper place

70 (1) According to Śankara this verse deals with the sage who has renounced this world and all objects of sense He explains प्रविशन्ति with reference to the sage as आत्मन्येव प्रलीयन्ते The sage has got the knowledge of Atman and is himself Atman, the desires (कामा) do not arise in him even if he were in the vicinity of objects of sense, but they (desires) are **dissolved** in Atman or in the self of the sage

But the context shows that 'प्रविशन्ति' means 'enter' and the waters which enter into the ocean are not dissolved but are contained in the ocean without the ocean leaving its boundaries, so, the sage who is a Karmayogin **enjoys the desires** without being attached to them and without longing for them It will be rather absurd if a sage who is a संन्यासिन् were really to think about desires and to feel that his desires are absorbed into himself Nor should those who are near the sage think that the desires are there and they are being absorbed in the self of the sage

(2) Śankara explains कामा· (a) in तद्वत्कामा य पविशन्ति सर्वे as इच्छाविशेषा and (b) in कामकामी as काम्यन्ते इति कामा· विषया:. We do not see any objection in explaining कामा in (a) in the sense of विषया, in fact that is the correct sense, but even if we take कामा as 'desires' the sense suits a Karmayogin who enjoys all objects but has no desire for them

(3) विषयसन्निधावपि—Śankara adds अपि But it is only a Karmayogin who is really associated with the objects; the sage who has renounced the world will not be in the vicinity of objects unless we imagine him to be tempted by gods, just as विश्वामित्र was by Menakā

(4) शान्ति is interpreted by Śankara as मोक्ष, but he explains the same word in v 66 as उपशमः or प्रसन्नता The latter seems to be the sense according to the context (vide प्रसाद in v 64) So, we propose to interpret it in the sense of peace of mind, tranquility

71 (1) विहाय कामान्–According to our interpretation of प्रजहाति यदा कामान् (v 55) we interpret विहाय कामान् as abandoning desires but neither the objects of desires nor the actions

(2) यः सन्यासी–S adds the word सन्यासी as usual

(3) चरति—We propose to interpret this word in the light of विषयानिन्द्रियैश्चरन् in v 64 (enjoying or experiencing all objects with senses devoid of love and hatred) Śankara has explained that line as विषयान् उपलभमान .

Śankara explains चरति as पर्यटति and add जीवनमात्रचेष्टाशेष But कामान् विहाय चरति would mean "does his duties or allows the senses to function having given up desires and not actions."

(4) निःस्पृह —Ś शरीरजीवनमात्रेऽपि निःस्पृह —But the context shows that there is no justification for restricting the sphere of निःस्पृहत्व He is निःस्पृह desireless for the rewards of all deeds, and he does all deeds Similarly his addition of शरीरजीवनमात्राक्षिप्तपरिग्रहेऽपि is out of place

(5) निरहङ्कार—" Having no idea of **I am doing these deeds** "

(6) शान्ति—Vide our notes on शान्ति in v. 66 and 70 above Śankara explains the word as निर्वाणाख्या शान्ति But, as we shall show in the next verse, the peace called absolution in Brahman is the achievement of continuing the possession of the peace of mind (taught in v 66, 70–71) not only for a few days or years but till the end of the body

72 (1) ज्ञाननिष्ठा—Śankara takes the word शान्ति in v 71 as ज्ञाननिष्ठा which according to him means sannyāsa But the शान्ति in v 70–71 is the peace of a Karmayogin who does all his deeds **disinterestedly.**

(2) ब्राह्मी स्थिति·—Ś explains this expression in a way to include सर्वकर्मसन्यास as a characteristic of this stage But the idea of संन्यास of the कर्मन्s is foreign to the picture of स्थितप्रज्ञ and also to this verse

(3) एषा ब्राह्मी स्थिति —Śankara has explained the word शान्ति in the preceding two verses as मोक्ष, and so he does not explain this sentence as " एषा शान्ति· ब्राह्मी स्थिति· " But this latter should be the proper explanation because the शान्ति described in Bha Gī II 52-71 is referred to by एषा, and for the first time we are told in v 72 that the peace of mind is the State of Brahman

(4) अन्तकालेऽपि-Ś-अन्ते वयस्यपि Śankara holds that it is possible to get Moksa even if one is in this state only in **the last age** of his life i e only in the old age Thus he interprets अन्तकाल in the sense of the last age or old age of a man, but the word has only the simple sense of the last moment i e the time of the soul's departure from the body, i e the time of death. Śankara's interpretation of अन्तकाले as 'the last age' is, of course, due to the fact that he does not take अपि in the sense of **also**, but interprets it in the sense of 'even if' Bha Gī VIII. 10, 13, support our explanation of अन्तकाले as प्रयाणकाले.

(5) As a matter of fact " अपि " shows that it is not enough that a man continues to have the शान्ति or ब्राह्मी स्थिति during his life, but it is necessary that he must be in that state also at the time of leaving his body , then only he would get Moksa

The above-mentioned point is one of the chief points of difference between the Path of Sacrifice and the Path of the Karmayoga The former is the Path of the Pūrvamīmāmasā, in which, to give an example, the performer has to perform the ज्योतिष्टोम sacrifice in order to get the Svarga , and whatever vows he has to observe or whatever penance he has to practise, is to last **only during the**

performance of the Sacrfice But in the Path of the Karma-yoga the mental attitude of अनासक्ति non-attachment to the rewards of the actions must continue from its origin onwards and must be present in the Karmayogin **also during his last moments** in this world. In other words it is a life-long mental stage

In suppart of the above interpretation of अपि we quote the following passages from the Gītā itself —

(a) They whose mind is trained in the Path of Yoga khow me **also** at the time of departure from the body (Bha Gi VII 30 B)

(b) And he who at the time of death remembers me and leaves the body and **then** starts (from here), reaches my state There is no doubt about this (Destiny)

Or, a Yogin who being **always** devoted to whatsover form of mine, leaves the body remembering the same form at the time of death, reaches that respective form only

Therefore remember me **at all times** (सर्वेषु कालेषु) and do fight with your mind and intellect devoted to me and there is no doubt that you would reach me only

Bha Gī VIII 5-7

(c) Vide also Bha Gī IX 14.

The word अपि which occurs in Bha Gī II 72 also occurs in the same reference in Bha Gī VII 30 According to the Gītā the attitude of the mind at the time of the departure from the body is an important factor in deciding the hereafter of the Karmayogin (or the Yogin in brief), but the remembrance of God at that time is not possible if one has not made an effort **throughout his life**

Sankara in his explanation of अपि is influenced by his partiality for the Path of Renunciation of all actions He draws the following conclusion from v 72 —If a

man who is in the Brāhmī state even in his old age gets Moksa, then, it is a foregone fact that one who has taken to *Sannyāsa* from the very period of studentship and lives in the state of Brahman gets Moksa

(6) Śankara does not take v 72 as literally true, he takes it as स्तुति 'only meant for alluring people to ज्ञाननिष्ठा by praising the ज्ञाननिष्ठा or sannyāsa He introduces the verse by "सैषा ज्ञाननिष्ठा स्तूयते" This would mean that though the verse promises Moksa to those who take to सन्न्यास which means ब्राह्मी स्थिति even in old age only, the fact is that only those who renounce the world from the stage of studenstship get Moksa

(7) Śankara does not seem to give an independent title to his commentary on Adh II, just as he does in the case of other Adhyāyas

(8) In the next Adhyāya we shall see how the emphasis laid by the Lord on the *buddhi* 'the determined standpoint' of disinterested action (योग) leads to a doubt of Arjuna as to whether that standpoint is more important than the actual action or not

Adhyāya III

(I) Śankara in his introduction says that in the second Adhyāya :—

(1) Sāmkhya which means Renunciation of all actions was taught and that it was declared to be the direct Path to Moksa. And also,

(2) The Karmayoga was taught, it is an indirect Path to Moksa, because the Karmayoga is the first step and the Sāmkhya is the second, higher step

(3) And Arjuna was asked to follow the Karmayoga, not the Sāmkhyayoga.

(4) It is not stated in the second Adhyāya that through the Karmayoga itself Moksa can be achieved

(5) Considering all those points Arjuna is perplexed as to why he was not asked by the Lord to follow the Path of Sāmkhya which is a direct Path to Moksa

In our opinion·—

(1) Sāmkhya is one of the two Paths of Action Bha Gī II 11–30 teach the immortality, the rebirth and the unknowability of the nature of the soul They do not teach the changelessness leading to non-agency (अकर्तृत्व) of the soul, as Śankara thinks Bha Gī II 11–30 together with Bha Gī II 31–38 the purpose of which is to emphasise the performance of the duties of a Ksatriya, describe the Path of Sāmkhya It is not a Path to Moksa, but it is a Path of doing one's duties without incurring sin, and

unlike the Karmayoga in which **even the good results** of the actions done are to be avoided by the **practice of non-attachment to the objects of sense,** the Sāmkhya avoids only sin, but is a Path which involves attachment to the good results (e g *svarga* or the kingdom of the earth in the case of Arjuna)

(2) The Karmayoga is a Path of Actions which are to be done **disinterestedly,** which will lead to enjoyments but these enjoyments will be enjoyed without an attach ment to them The actions are dedicated to the Lord to whom the good and bad results of the actions are also dedicated This Path developes a mental Peace (Śānti, Prasāda) which is the state of Brahman and ensures Moksa if the same attitude of mind is practised continuously upto the departure from the body In this Path the particular mental attitude (बुद्धि) is more emphasised by the Lord than the actions done with that attitude

(3) Arjuna's question in Adh III 1 arises from this emphasis on the particular बुद्धि, the attitude of indifference to the rewards of the duties done Arjuna is right in his conclusion that the Lord's speech in Bha Gī II **39-72 emphasises** the बुद्धि or **mental attitude more than the fight he is asked to fight**

(4) The स्थितप्रज्ञ is not a sannyāsin and the Lord has **nowhere** stated in the second Adhyāya that the Sāmkhya means Sannyāsa and that the Sannyāsa (as Śankara interprets बुद्धि in Bha Gī III 1) is a higher step (ज्यायसी in Bha. Gī III 1) than the Karmayoga The word बुद्धि has never the sense of सन्यास , even the word ज्ञान does not mean sannyāsa or Renunciation of all Actions

(5) In the second Adhyāya there is no discussion of sannyāsa, between Arjuna and Krsna Sāmkhya does not mean sannyāsa " Sannyāsa " is first mentioned in Bha Gī III 4 because Arjuna draws the conclusion favourable

to him in Bha Gī III 1 that he may renounce the horrible action of fight, if as the Lord said in Bha Gī II 39–72 the बुद्धि or the mental attitude of the Karmayoga was more important than the actions of the Karmayoga

(6) It is nowhere stated in Adh II that the Karmayoga is an indirect Path to Moksa and that it must be followed as a second stage by सांख्य which means sannyāsa

(7) Arjuna is given a choice between Sāmkhya and Yoga (=Karmayoga) in the sense that either of them is a Path of Action and by adopting any or even both of them at the same time Arjuna will have to fight Arjuna is asked to follow both the Paths

(8) Moksa can be attained through the Karmayoga if continued upto death It cannot be attained through the Sāmkhya, by which only the sin of fighting can be avoided, not the merit

(9) Arjuna in Bha Gī III 1 is not perplexed The Lord had in Bha Gī II 39–72 actually emphasised the mental attitude more than the action of the Karmayoga; so Arjuna is right in inferring that the attitude of disinterestedness for the rewards is more important than the actions themselves

(II) Śankara makes some further introductory remarks on this verse (Bha Gī III 1) which we shall state and examine here —

(1) यदि हि भगवता द्वितीयेऽध्याये ज्ञानं कर्म च समुच्चयेन त्वयानुष्ठेयमित्युक्तम् स्यात्—This is one of the most important पूर्वपक्ष on the central teaching of the Gītā, preserved by Śankara It is what is called ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद We do not know the exact meaning of this theory except from the remarks made by Śankara It is a fact, even Śankara himself testifies to it, that a predecessor of Śankara held that Arjuna was

taught to do his duties and to perform all actions by an argument which combined both jñāna and karman, the predecessor may have explained ज्ञान as the sāmkhya and कर्मन् as the Karmayoga and his view may be that both these were Paths of Action and that Arjuna was advised by the Lord to do action by an **argument combining both सांख्य and the Karmayoga, as we have also interpreted the two Paths At least it is a fact preserved by शंकर that according to one of his predecesors the सांख्य or the ज्ञान was not meant to be Renunciation of Actions, but a Path of Actions** His predecessor unlike Śankara did not believe that the knowledge of the Sāmkhya could not be combined with the action of the Yoga to make Arjuna fight

The remarks preserved by Śankara have often been interpreted to refer only to the Karmayoga and it is often said that according to Śankara's predecessor the Karma yoga was a Combination of Jñāna and Karman, while according to Śankara the Karmayoga is a Path of Action only

We do not think that whetever Śankara has told us about his predecessor's view can be thus interpreted In fact Śankara never says that his predecessor held that the Sāmkhya was सन्यास, on the contrary Śankara seems to mean that his predecessor believed that the sāmkhya was jñāna which led to Action, and that the Yoga was karman which led to Action, so both these combined in asking A to do his duties It is Śankara who **for the first time** asserted that the jñāna of the Sāmkhya meant Renunciation because that jñāna was of the nature of the non-agency (अकर्तृत्व) of the soul We do not know, whether Śankara's predecessor explained the Jñāna of the Sāmkhya as the non-agency or changelessness of the soul, or as simply the immortality of the soul as we have suggested

(2) ततोऽर्जुनस्य प्रश्नोऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिरिति। According to our suggestion about the sense of Śankara's re-

marks on the view of Śankara's predecessor or according to our own interpretation of the Sāmkhya and the Yoga of Bha Gī II it is quite proper that for persuading A to fight both these Paths of Sāmkhya and Karmayoga may be combined and A may be asked to do his duties in the light of **both** these Paths

(3) अर्जुनाय चेद् बुद्धिकर्मणी (समुच्चिते) त्वयानुष्ठेये इत्युक्ते या कर्मणो ज्यायसी बुद्धि साप्युक्तैव इति। This पूर्वपक्ष also shows that the Opponent or the predecessor of S interpreted Sāmkhya as ज्ञान and Karmayoga as *karman*, because otherwise the argument that the Combination of Jñāna and Karman does include the Jñāna which Śankara believes to be higher than Karman, will be meaningless if jñāna and karman were both of them the characteristics of the Karmayoga only

If the पूर्वपक्ष be understood as above, then there will be no impropriety in Arjuna's question "Why do you ask me to do the horrible deed?", because since both jñāna (Sāmkhya) and karman (Yoga or Karmayoga) are Paths of Action, Arjuna does not want to follow either of them

(4) यदि पुनरेकस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणोर्विरोधाद्युगपदनुष्ठान न संभवतीति भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्व भगवता पूर्वमुक्त स्यात्, ततोऽय प्रश्न उपपन्न। This argument coming from Sankara shows that his predecessor held that both according to jñāna or Sāmkhya and karman or Yoga (=Karmayoga) one and the same man was to perform his duties because there was no mutual inconsistency between these two Paths as regards the conclusion *viz*, doing one's duty It was Śankara who interpreted jñāna as hostile to action and so he argued that there was a contrast between Sāmkhya or jñāna and karman

The main difference between Śankara and his predecessor seems to be that about the nature of the jñāna or Sāmkhya itself His predecessor believed it to be favourable to Action, while Śankara explained it as hostile to Action.

1 (1) ज्यायसी—Śankara takes this word in the sense of better or superior and he says that बुद्धि is superior to कर्मन् because बुद्धि brings Moksa while कर्मन् does not (कर्मणः श्रेयस्करी भगवतोक्ता बुद्धिरश्रेयस्कर च कर्म कुरु)

We think that 'ज्यायस्' here means 'more important' In Bha Gī II 39–70 the Lord emphasised the बुद्धि rather than the action done with the बुद्धि, the mental attitude of non-attchment to objects , and, we may also say that while describing the Sāmkhya Path of Action also the Lord emphasised the बुद्धि, the mental attitude of the immortality of the soul and the duties of Arjuna as a Ksatriya (Bha Gī II 11–38) Arjuna was asked to do his duties following the Sāmkhya in which there will be no sin incurred and also the Karmayoga in which he would avoid both sin and merit by his non-attachment to the rewards of his actions But, inspite of this emphasis on the बुद्धि in the Sāmkhya Path and ont he same also in the Path of the Karmayoga the Lord had said nothing as to which should be preferred between Action and Renunciation, as regards Arjuna, he wanted to avoid the former if the Lord would so advise him (Bha Gī II 5 भैक्षम् etc) Thie question of Arjuna yet remained to be answered

(2) बुद्धि is interpreted by Śankara as jñāna and this latter according to S means सन्न्यास or Renunciation because the ज्ञान is in his opinion of the nature of the soul being by nature no agent (अकर्तृ) And this word बुद्धि here means साख्य which means ज्ञान and सन्न्यास

But this sense of बुद्धि is quite strange to what is said in Adh II We have shown that the Lord has emphasised बुद्धि rather than the action to be done with the disinterested mental attitude (निष्कामबुद्धि) in Bha Gī II 39–70 Not only this, but even when He described Sāmkhya He emphasised बुद्धि or the stand-point in the Sāmkhya In Bha Gī II 39 the बुद्धि of both Sāmkhya and Yoga is referred

to So, to say that बुद्धि means jñāna in the sense of the Sāmkhya which is the sannyāsa is quite misleading

(3) Even if बुद्धि meant jñāna, the simple statement that "बुद्धि is superior to Karman" does not mean that Karman does not give Moksa and बुद्धि does, because the superiority may be due to only preference In the verse itself there is no statement about the cause of the superiority When the Gītā says that Karman is **better** than a-karman or Renunciation of actions, it only means that the former is **preferable** because it is **easier** (Bha Gī III 8, V 2, 6) And as regards सन्न्यास and कर्मयोग, the Gītā **clearly** and expressly says that both of them are equally निःश्रेयस्कर, able to bring Moksa (Bha. Gī V 2)

(4) अतिरिक्तकरणम्—In fact A does not distinguish the Sāmkhya from the Karmayoga, but he distinghishes only the **standpoint** of both from the **conclusion** (कर्मन्) of both

(5) Translation according to Śankara —

O Janārdana, if the jñāna (Sāmkhya, which means the knowledge of the non-agency (akartrtva) of Atman and the Renunciation of all actions) be in your opinion better (the higher step because it **directly** leads to Moksa) than the karman (the Karmayoga which leads to the purification of mind and then to the Sāmkhya), then, why O Keśava, do you ask me to do action which (in my case) is a terrible one ?

Translation proposed by us .—

O Janārdana, if you consider the mental attitude (in both the Paths of Action *viz*, the Sāmkhya and the Yoga) to be more important than the Action itself (because so long you have in your advice emphasised the mental attitude in both the Paths and not the action which is the conclusion of both the Paths), then, O Keśava, why do you urge me to do a duty which is itself horrible (*viz*, to fight) ?

2 (1) व्यामिश्रेण इव वाक्येन–In our opinion the Lord said nothing about the comparative value of सन्न्यास and *karman* in Adh II, while Arjuna wanted to know only that value for his immediate purpose What the Lord told Arjuna in the second Adhyāya was the nature of the mental attitudes in the Sāmkhya and the Yoga neither of which is a Path of Sannyāsa So, Arjuna's question remains yet to be answered He feels that the Lord by telling him how to be free from sin (in the Sāmkhya Path of Action) and from both sin and merit (in the Yoga Path of Action) had not solved his doubt as to which of the two ways, *viz*, giving up the war as he was inclined to do or fighting as he had so long prepared himself to do, was better for him Instead of his doubt being solved by the Lord's advice, he got more confounded than before because the Lord **kept quiet** about Renunciation which he was anxious to hear about and without referring to सन्न्यास or **without emphasising karman** (as against sannyāsa) **either** He emphasised **the stand-points** (बुद्धि) from which both the Paths of Action were to be followed

This explains " बुद्धिं मोहयसीव मे "

(2) इव-इव–We believe the इवs are used because the Lord did not compare संन्यास and **Karman** but keeping quiet about the former and saying nothing in favour of the latter as against सन्न्यास or as against **the standpoints** of the two Paths of Action, empasised only the stadpoints (बुद्धिs) So the words of the Lord are neither clear (about the doubt of Arjuna as to Karman and Sannyāsa) nor not clear (about the points raised by the Lord Himself, *viz*, whether the standpoints are more important or the actions) Thus, both the words व्यामिश्र and इव have each of them their importance

Sankara says that Arjuna uses इव twice because he (Arjuna) feels that the Lord would never say (and Śankara holds that He has not at all said) anything ambiguous,

and Arjuna believing himself to be dull-headed (मन्दबुद्धि) felt doubtful about the meaning of the Lord's advice

(3) एकम्-Śankara who explains बुद्धि in v 1 as jñāna or sannyāsa holds that एकम् means one of Sannyāsa and Karman

We also hold that एकम् means one out of Sannyāsa and Karman, but we do not take बुद्धि in v 1 as sannyāsa We suggest that already in Adh. 1 and in verses 4-8 of Adh II Arjuna had expressed a desire to know which was better for him out of Sannyāsa and Karman And in Adh II 11-72 the Lord had emphasised the बुद्धिs or standpoints of the two Paths of Action, but Arjuna in v 1 of Adh III asked a question why he was urged by Krsna to fight and thereby suggested that he himself would like to follow Sannyāsa and to renounce fighting Thus, he, now in v 2, asks Krsna again to tell him which particular one out of Sannyāsa and Karman will lead him to श्रेयस् or Moksa. Thus, एकम् does not at all refer to the बुद्धि in v. 1 as one of the two; nor does it refer to the Sāmkhya as a Path of Action Nor does एकम् go against the view (of Śankara's predecessor) that A was advised to perform his duties according to both Sāmkhya or jñāna and Yoga or Karman combined together, since it is likely that his predecessor also took Sāmkhya as a Path of Action as we propose to do It is Śankara who takes jñāna, the chief characteristic of Sāmkya as hosjtle to Karman and therefore finds out that Sāmkhya is hostile to Yoga and that therefore one and the same man could not have been asked by the Lord to follow both Sāmkhya and Yoga.

3. (1) निष्ठा is a Path or a Scheme as to what a man should do and how and with what aim ; it can mean a course of career, a method of living one's life and doing one's duties. Ś seems to be right in explaining it as अनुष्ठेयतात्पर्यम्. It can also be explained as a Principle, adopted as

a guidance for doing all one's duties निष्ठा cannot necessarily be a Path to Moksa, as interpreted by Tilak

(2) पुरा-Ś "In the beginning of the creation" We hold that it refers to Bha Gī II 11-72

(3) ज्ञानयोगेन साख्यानाम्—This refers to Bha. Gī II 11-38 ज्ञान is the knowledge of the immortality of Atman, the soul ज्ञानयोग = concentration on this knowledge साख्य is a name of one of the two Paths of Action Sankara takes साख्य as a Sannyāsin, but no word in the verse guarantees this explanation, nor does any word or verse in Bha Gī II 11-38

(4) कर्मयोगेन योगिनाम्–'योगिनाम्' shows that 'योग' is a short name of कर्मयोग 'codcentration on action'- Śankara explains योगिनाम् as कर्मिणाम्, but the word कर्मिन् can also be used for the follower of the Vedic Ritualism and therefore it is not an exact word

(5) यदि चैकेन पुरुषेणैकस्मै परुषार्थाय ब्रूयात्— But the predecessor of Sankara seems to have held that both the Sāmkhya and the Yoga were Paths of Action so that Arjuna was asked to follow both by doing the duty of fighting and in this sense Arjuna would be combining ज्ञान of the Sāmkhya and कर्मन् of the Yoga Inspite of tbe fact that the followers of the ज्ञानयोग are called the Sāmkhyas and those of the कर्मयोग are called Yogins, a man like Arjuna would easily combine ज्ञान and कर्मन् of the two Paths respectively If we understand the view of the predecessor of Śankara in this light, we require no answer to be given to Śankara's remarks —यदि पुनरर्जुनो ज्ञान कर्म च द्वय श्रुत्वा स्वयमेवानुष्ठास्यत्यन्येषा तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयता वक्ष्यामीति मत भगवत कल्प्येत तदा तच्चायुक्तम् ।

(6) यदर्जुनेनोक्त कर्मणो ज्यायस्त्व बुद्धेस्तच्च स्थितमनिराकरणात्—This view of Śankara that बुद्धि in the sense of सन्यास is superior to कर्मन् is not refuted by the Lord is wrong because as we shell show 'कर्म ज्यायो ह्यकर्मण' (v 8) means that कर्मन्

is superior to the सन्यास of the jñānin or the wise sage even

We may also note that our view of Arjuna's question that the Lord had in the opinion of Arjuna emphasised the standpoint (बुद्धि) more than the Action of the two Paths is not refuted or denied by the Lord, because in v 6-7 the Lord again emphasises the importance of the बुद्धि and because in v 16-18 the Lord says that the बुद्धि is more important than karman and a-karman; but **for that very reason** (तस्मात् in v 19) karman is **preferable** to a-karman (sannyāsa of the wise sage).

(7) तस्माच्च ज्ञाननिष्ठाया सन्यासिनामेवानुष्ठेयत्वम्—This is quite opposed to the text of the Gītā, because there is no verse to support it, but, on the contrary, the jñānanisthā of the Gītā is also proposed by the Lord as a Path of Action for Arjuna (Bha Gī II 11-38).

4 (1) अर्जुन कर्म नारभ इत्येव मन्वानमालक्ष्याह भगवान्। Śankara. We hold that from v 3 onwards the Lord replies to the question of Arjuna which of the two, sannyāsa and performance of all actions, is better than the other (v 2) By " अथवा etc " Śankara himself proposes to take v 4 etc. as dealing with the question of the comparative value of the two *viz*, Renunciation and Action This favours our interpretation of the motive of v 3 onwards

(2) According to Śankara v 3 makes a statement that ज्ञान which according to Ś means सन्यास is the Path of **one** type of men and कर्म is the Path of **another** type of men, so that the two cannot be combined or " cannot be performed at the same time by the same man, " as Śankara interprets the combination

But in our opinion v 3 contains the **first** of a series of arguments proving that कर्मन् done according to साङ्ख्य and—or according to कर्मयोग or according to **both** as Arjuna was asked to do (in the opinion of Śankara's predecessor), is **better** than (i e **preferable to**) Renunciation.

This first argument is that there are two nisthās in the world which were already told to Arjuna The Lord means that both these nisthās or Rules of Conduct supported action and none of them supported Renunciation and that Arjuna was asked to do his duties considering both these Rules In other words, Action had the support of two well-known Rules of Conduct prevalent at the time of the composition of (the earliest part of) the Gītā As the purpose is here to support Action, the Sāmkhya Rule of Conduct would not have been referred to if it meant Renunciation Moreover, as only the names of the two nisthās are reproduced here and as nothing except jñāna (not sannyāsa) and karman is stated as to the characteristics of each of the two nisthās, we have to depend solely upon Bha Gī II 11–72 for their exact detailed interpretation and that interpretation shows that both are the Rules of Action So the first argument is that the course of Action is supported by two well-known Rules of Conduct

(3) V 4 gives, in our opinion, two more arguments in favour of Action (as against Renunciation), (1) *viz*, that a man cannot reach the stage of Renunciation (naiskarmya) without making a beginning in the form of doing his duties (whether with self-interest or disinterestedly), and (2) that this naiskarmya or sannyāsa (of the wise sage) is not the only Path of reaching Perfection or Moksa (1) If one must begin with Action, why should it be neccessarily renounced ? The idea is that by the very fact that the performance of actions is the first stage, **it is never hostile to renunciation** Otherwise, it will never be even the first step (2) The latter half of the verse gives the argument that physical abandonment of actions is not the only Path to Perfection, so performance of actions may be continued as a Path to Perfection also

(4) इह जन्मनि जन्मान्तरे वा—In order to make room for ascetics who renounce actions even from their stage of

brathmacarya Śankara says that the peiformance of actions may have taken place in a past biith And in order to bring in his theory of यज्ञ, ज्ञान, तपस as actions which purify the mind, Śankaia inteipiets कर्मणाम् as referiing to the sacrifice, etc But it is quite clear that though Śankara may be doctrinally right and though he may be also iight as regards the interpretation of some Upanisadic texts (Br Upa IV 4 23) and even some veise of the Gītā (e g Bha Gī XVIII 5, V 11), he gets little support from this veise or from the context of this verse (v. 4) for his modification of the sense of कर्मन् (as the sacrifice, etc) and of आरम्भ (as referiing to a past biith) In fact the कर्मन् advised to be perfoimed here is not the sacrifice, etc, but it is the कर्मन् oi rathei the actions which are performed as a sacrifice (यज्ञार्थ कर्म–v 9 Vide our interpretation) All कर्मन्s done aie not done only for the puiification of the mind.

(5) नैष्कर्म्य—Śankara rightly explains this word as कर्मशून्यता or Renunciation Cf नैष्कर्म्यसिद्धि परमा सन्यासेनाधिगच्छति । (Bha Gī XVIII 49)

(6) सन्यसनादेव–If is a pity that having taken नैष्कर्म्य as the Renunciation of the wise sage, Śankara changes the sense when a synonym of नैष्कर्म्य is used in the very same context Śankara interprets एव as केवलात् and this केवलात् should have the sense of "alone" meaning thereby that there are more than one Path to the Perfection (sannyāsa is not the only Path to Perfection) But having explained एव as केवलात् Śankara finds it necessary to explain केवलात् as ज्ञानरहितात् even though this explanation of एव will mean that Śankaia overlooks the fact that सन्यास here is simply a synonym of नैष्कर्म्य in this very verse Here again Śankara is not doctrinally wrong, but he is inteipretationally not right because the puipose of the whole passage (v. 4-8) is to prove that action is better than non-action or Renunciation (both with and without Knowledge) This

is the teaching of the Bhagavadgitā and Śankara seems to us to have missed it

(7) सिद्धिम्-Śankara-नैष्कर्म्यलक्षणा ज्ञानयोगेन निष्ठाम् i e सन्न्यास

But this is not the sense of सिद्धि which Śankara himself generally assigns to the word We suggest that in the light of the context the word सिद्धि here means Perfection i. e Moksa Vide the word सिद्धि in Bha GI IV 12, XII 10, XVI 23 XVIII 45, 46, 50

5 (1) According to Śankara this verse gives the **reason** (meaning of हि) for the **statement** in the preceding verse We also agree with him, though we differ from him as to the nature of the statement in that verse (Vide our interpretation of v 4)

(2) कश्चित् and सर्व.-These words are in the opinion of Śankara to be applied to अज्ञ which he takes as implied in the verse He is forced to take अज्ञ· as implied because he has taken "सन्यसनादेव" in v. 4. as ज्ञानरहितात् सन्यासमात्रात्.

But just as v 4 applies to सन्यास or नैष्कर्म्य of the sage, कश्चित् and सर्व. would mean anybody i. e **both** the ignorant and the wise

(3) Translation according to Śankara :—

(No real सन्यास is possible through सन्यास unaccompanied by jñāna-v 4) because no **ignorant** man can abstain from doing an act (lit can remain non-agent) even for a moment, since every **ignorant** man is per force made to do his duties by the constituents (born) of the Prakrti

Translation proposed by us —

[The Renunciation (of the sage) is not the only means to Perfection or Moksa] because nobody whether ignorant or wise can remain absolutely actionless (can avoid actions altogether) even for a moment since every-

one, including even the sage is made per force to do an act by the constituents (born) of the Prakrti

(4) Thus, the argument in this verse is that as absolute actionlessness is a physical impossibility, one may continue doing all actions and can thereby reach Perfection Absolute renunciation of actions is impossible because in that case the body of the renouncer will not be maintained (v 8 of Adh III) Bha Gī III 33 clearly says that even the wise does his actions, though he does them according to his own nature A determination for total renunciation of actions can do nothing to save beings from their subjection to the Prakrti which forces them to do actions The word ज्ञानवानपि in Bha Gī III 33 shows that Śankara is not right in adding अज्ञ in v 5 As to Bha Gī XIV 23 which Śankara quotes as authority for his addition of अज्ञ, the verse simply says that the त्रिगुणातीत is not perturbed by the constituents

6 (1) In our opinion verses 6–7 emphasise the बुद्धि or standpoint in सन्यास and in कर्मन् respectively The Lord says that the बुद्धि or the mental attitude is important not only in Karman as He had emphasised in Bha Gī II 72, but it is important also in Sannyāsa (v 6)

Śankara wants to support his addition of अज्ञ to v 5 and therefore interprets v 6 to mean that an अज्ञ cannot help doing the duties laid down for him

But this is not exactly the purpose of v 6 The verse rather says that an अज्ञ will physically stop doing all duties ; but in spite of this physical abandonment of actions, the अज्ञ will be bound to the world, because mentally he is active or longing for the objects of sense Verses 6–7 aim at presenting the contrast between ज्ञानरहितसन्यास and ज्ञानसहितकर्म

7 (1) य. = कर्मणि अधिकृत —Śankara

We hold that य refers to ज्ञानिन् who is not a मिथ्याचार

'तु' is meant to give this contrast between the अज्ञ of v 6 and ज्ञानिन् of v 7 Moreover it is impossible that an अज्ञ can remain non-attached (असक्त) to the rewards of the actions he does

Cf Bha Gī V 13 for the mental renunciation of the rewards of actions accompanied by the physical performance of all actions

The verse या निशा सर्वभूतानाम् etc (Bha Gī II 69) should be interpreted in the light of these verses

Verse 6 is an example of अकर्मणि कर्मदर्शन and v 7 of कर्मणि अकर्मदर्शन, Vide Bha Gī IV 18 कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म य। स बुद्धिमान् मनुष्येषु स कृत्स्नकर्मकृत् ॥ बुद्धि = the correct standpoint of सन्यास and कर्मन्

8 (1) नियतम्—This word is an adverb to be taken with कुरु It cannot mean the technically so-called नित्यकर्माणि of the Karmakānda (Śankara) In 'कर्मज्यायो ह्यकर्मणः', कर्म or action in general is said to be superior to Renunciation, so कर्म in कर्मकुरु should also be action in general. कर्म here includes and directly refers to the action of fighting, and this action is not one of those for which no reward is mentioned is the Scripture (फलाय च अश्रुतम्) Śankara's purpose in explaining नियत as नित्यम् and thereby adding "कर्मणि अधिकृतः फलाय च अश्रुतम्" is to restrict the sense of कर्म and अकर्मणः in कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः।

(2) कर्म ज्यायो ह्यकर्मण –Śankara–For an ignorant man the performance of the (daily ?) duties is better than their non performance

We hold that the context requires this to be translated as —

The wise man's disinterested performance of actions (असक्त in v 7) is far better than the Renunciation of the

wise, (because) the maintenance of the body even of Arjuna or any other wise man will not be fulfilled if he were absolutely inactive.

(3) ते–Śankara often argues that अर्जुन is not a ज्ञानिन् and that therefore he is अनधिकारिन् for सन्यास and so he is asked to follow the Path of योग or कर्मयोग So, according to Śankara 'ते' will mean "**for Arjuna**" who is not an अधिकारिन् of सन्यास If so, we would ask " Is the maintenance of the body possible if a jñānin remains absolutely inactive and stops even breathing ? "

(4) अकर्मण:=अकरणादनारम्भात्–Śankara does not like to take अकर्मन् as सन्यास even of the अज्ञ, though the context shows that अकर्मन् means the सन्यास of the jñānin

(5) With कर्म ज्यायो ह्यकर्मण. we must compare Bha Gī V 2 (तयोस्तु कर्मसन्यासात् कर्मयोगो विशिष्यते) where कर्मसन्यास and कर्मयोग are both such as lead to नि.श्रेयस final beatitude and therefore both सन्यास and कर्मयोग must be taken as those practised by the sage.

(6) Verse 8 is a reply to Arjuna's question in v 2 B as to which of सन्यास and कर्मन् (both of the wise) was better in the opinion of the Lord.

9 (1) Having removed Arjuna's doubts and having briefly answered his question in verses 3–8, the Lord now explains further the बुद्धि or standpoint of the कर्मयोग in v 9 onwards.

(2) यज्ञार्थ कर्मन्–The main teaching of the Gītā is the Karmayoga which consits of **doing all one's duties without being bound** by their results good as well as bad. The Gītā mentions **a number of ways** in which one can do all his duties without being bound by them, e g., (i) doing them disinterestedly (without attachment to the fruits–अनासक्ति for the फल्s), (ii) realizing that they are done by the Prakrti (v. III 5), (iii) dedicating them to

the Lord (Cf. मत्परः in Bha Gī. II 61) Altogether more than a dozen such ways are mentioned in the Gītā, as we shall see later on One of these ways is the Gītā idea of **an action as a यज्ञ**, a sacrifice, which is for the first time in our Scripture found in the Gītā (beginning with Bha Gī III 9)

Every action, duty of one's caste, duty of the household, is allegorically imagined to be a Yajña and the parts of the action are to be identified with the parts of a Yajña in the Old Vedic Ritualism This allegory is elaborately brought out in Bha Gī IV, 24 and IX 16 Several religious and yogic practices are under this teaching fancied to be a यज्ञ There is a vast difference between this यज्ञ and the actual यज्ञ of the Karmakānda and it will be a complete misunderstanding, if on account of this Gītā teaching of Yajña anybody concludes that the Gītā favours the Old Vedic Religion of sacrifices and is **a priestly production**

In the present passage (Bha Gī III 9–15) the Gītā makes use of old beliefs about the old यज्ञ with the purpose of giving them a new interpretation to suit its own conception of **every action as a यज्ञ**. In doing this the Gītā makes many changes in the old idea of यज्ञः–(1) One must do his duties for the sake of यज्ञ but have no attachment to the reward (मुक्तसङ्ग), which (फलासक्ति) was a part of the old sacrifices which were done with the desire of achieving definite aims, (2) The old यज्ञ is traced to its ultimate origin *viz*, the omnipresent Brahman It is with this Yajña traced to Brahman that every human action (of the Karmayoga of fhe Gītā) is to be identified.

(3) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः–As the old sacrifices like the Jyotistoma, etc made promises of heaven, etc they were **for bondage** (*Bandhana*) The Gītā lays down a यज्ञ which is **the aim of** all actions and the actions if

performed with this aim will not lead te bondage "In (doing) an action other than the action the aim of which is the यज्ञ the people are bound by their actions." So this यज्ञ is quite different from the यज्ञ of tho Old Vedic Ritualism

Śankara explains यज्ञ in यज्ञार्थात् as विष्णु. He quotes a Śruti explaining यज्ञ as विष्णु and if the word यज्ञ could be interpreted as विष्णु, the interpretation will correspond to those sentences of the Gītā where a follower of the Karmayoga is asked to dedicate his actions (कर्मन्) to the Lord But the word यज्ञ here must be interpreted as the word यज्ञ in सहयज्ञा (v 10), यज्ञ कर्मसमुद्भवः (v 14) and तस्मात्सर्वगत ब्रह्म नित्य यज्ञे प्रतिष्ठितम् (v. 15) In all these cases यज्ञ means a sacrifice, so यज्ञ in v. 9 also should mean a sacrifice.

(4) तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर। When the various actions referring to a Vedic Sacrifice are performed, each of the actions will have an aim in view and all of them jointly lead to the performance of the particular Vedic Sacrifice which also promises a reward (e g स्वर्ग in the case of the ज्योतिष्टोम) Thus, in the Old Ritualism each minor action and the main action were perfoımed **with attachment** to an aim But the action of the Karmayoga of the Gītā, performed for the Yajña of the Gītā is to be performed with **no attachment** to any fruit This is another point of difference between the Vedic Ritualism and the Allegorical Ritualism of the Gītā.

(5) Cf गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः।
यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते॥ Bha Gī IV 23.

10-12 (1) Here **three** very old traditional beliefs about the institute of the Sacrifice of Old Vedic Ritualism are mentioned by the Gītā with the definite purpose of tracing that यज्ञ to the Principle of Action and tracing this latter to the Immutable Brahman, and subsequently

proving that by an action done for the sake of the allegorical Yajña the Omnipresent Immutable Brahman is pleased or that the allegorical Yajña is presided over by Brahman (v 15 B).

(2) The first of these beliefs is mentioned in v. 10-12 All these three beliefs are mentioned as they were held in the Old Vedic Ritualism, with certain modifications of the faith This means that the Gītā does not accept them in their old form and that the Gītā does not recommend them to its followers or to the followers of the Karmayoga in the old form. The Gītā mentions them as they were,but traces the old यज्ञ to the Principle of Activity (Karman) which is itself to be traced through the Prakrti to the Omnipresent Immutable Brahman

The first belief confirms the idea about the religion of the Rgvedic Hymns that has recently prevailed since the study of the Hymns by modern scholars It was a religion of "give and take," though of course it was not a bargain It was a sacrifice done for a definite desired object (इष्टकाम)

(3) सहयज्ञा -In saying that the people were created along with the यज्ञ or sacrifice, the Gītā seems to give a new interpretation to this Vedic Ritualim Yajña is as old as human existence and therefore action for यज्ञ (यज्ञार्थं कर्म) is coextensive with human existence

11 (1) भावय्-This root has the sense of 'pleasing, propitiating' Cf. नायुक्तस्य भावना। नाभावयतः शान्तिः (Bha. Gī. II 66) परस्पर भावयन्त - propitiating each other

(2) श्रेयः परम्-Śankara first interprets this word literally, in the sense of the highest good (श्रेयः परमपि ज्ञानप्राप्तिक्रमेण अवाप्स्यथ), but he hesitates in offering this interpretation as the only possible one because it is not consistent with all that he knows of the traditional Vedic Ritualism which only promised the heaven, so he offers a

second explanation that पर श्रेय· means स्वर्ग (i.e. " you shall obtain the heaven as the highest good ")

We hold that ' पर श्रेय ' is a modification of the Gītā in the old faith, which is mentioned as it exactly was in the fourth quarter of v 10 and in v 12 The Gītā holds that an act identified with a sacrifice performed to please God because God is the ultimate origin of the Sacrifice (through the Prakrti and the Principle of Action), leads to the Highest Good The Gītā gives up the old Yajña leading to heaven but does not and could not give up the idea of Yajña, so it made 'यज्ञ' a principle to be traced to the principle of Activity originating from the Prakrti

13 This verse states a traditional belief about the Old Vedic Sacrifice without making any change in it

14-15 (1) यज्ञ —Sankara has taken यज्ञ in v 9 in the sense of विष्णु, and in v 10-13 where it occurs three times in the sense of a sacrifice (of the Old Vedic Ritualism), and to the same word in the present verse he assigns a third sense *viz*, अपूर्वम् Of course, there are words used in the Gītā in more than one sense, like the word योग. But to say that one and the same word in the same context is used in three different meanings requirs more convincing proof than what Śankara has given

As the very words (1) यज्ञ and (2) कर्म are used in v 9, 14 and 15 we suggest that both the words must have the same sense in all these verses, *viz*, (1) the sacrifice i e the allegorical sacrifice with which every human action is identified and for which the Lord asks Arjuna to do all his duties disinterestedly, and (2) the act so identified Let us see if we can assign the same sense to them in all these places without violating the context

(2) Verse 14 is only partly a reflection of the famous verse from Manusmrti quoted by Śankara in his com on

the verse Here again the Gītā states an old belief but makes a change suitable to its Path of the Karmayoga

The rain falls because of the यज्ञ (lit the rain is born of the यज्ञ) and the यज्ञ is born of Karman the Principle of Activity

Here the word यज्ञ in यज्ञाद्भवति पर्जन्यः has undoubtedly the same sense as that of the Old Vedic Sacrifice, and the same word in यज्ञ कर्मसमुद्भव॰ has also the same sense, *viz*, the Vedic Sacrifice It is with this sacrifice and with the parts or rather the instruments of this sacrifice that Arjuna is asked to identify his action (of fighting) and the instruments of his action in v 9 Every action should be performed in such a way, with such a feeling that it becomes a sacrifice, a holy ceremony, a work (in the Biblical sense)

When the sacrifice is said to be born of Karman or the Principle of Activity, the Gītā is undoubtedly making a modification in the Old Vedic tradition to suit its own Path of the Karmayoga 'कर्म' the origin of यज्ञ is the Action i e the principle of activity in the Nature (प्रकृति). The word ब्रह्म in कर्म ब्रह्मोद्भवम् is, as we shell show below, used in the sense of प्रकृति, and in the Gītā there are many passaages in which action is said to be born of प्रकृति or the गुणs of प्रकृति , so, कर्मन् in v 14 is also action but as the यज्ञ is said to be born of कर्मन् we should say that कर्म in v. 14. is the Principle of Action or Activity All activity (कर्तृत्व) is to be traced to the Nature (प्रकृति) So, we do not think that there is any fundamental difference in the sense of कर्मन् in यज्ञार्थात् कर्मण॰ in v 9 and कर्मन् in v 14 The difference will arise when we think over the sense of "action for the यज्ञ " and यज्ञ originating from Action But there is nothing strange in the sense also, since in v 9 we are told that our action should be done with the idea that it is the Sacrifice and in v 14 that the Sacrifice should be thought of as originating from the Principle of Action In fact

the Gītā has not distinguished between the action of a human being and the action which originates from the Nature, it is we who would like to make a distinction to be more exact in our terminology The human action is to be allegorically raised to the status of a Sacrifice while the Sacrifice is to be traced to the Principle of Action in Nature, because the sacrifice is only one of the actions which are represented by the Principle of Action or to explain which we may postulate a principle in the form of action

The Gītā mentiors several ways of doing our every-day duties without being bound by them Two out of these are closely connected with each other, *viz*, (1) our actions should be raised to the status of a holy ceremony, a Yajña and this should be mentally traced to the Principle of Activity which is born of the Prakrti, and (2) secondly our actions should be directly (not through identification with यज्ञ, realized as originating form the Prakrti or its *gunas* The ultimate result of both the processes is the same, *viz*, we become free from the कर्मबन्धन (Cf. v 9 with v 27)

(3) For these reasons we do not accept Śankara's interpretation of yajña as अपूर्व and कर्म as ऋत्विग्यजमानयोः व्यापारः By interpreting कर्म as ऋत्विग्यजमानयोः व्यापार Śankara has in fact explained कर्म as yajña, because the yajña is performed by the activity of the priests and the sacrificer

15 (1) ब्रह्म in कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि. We have already stated above that as in several passages of the Gītā कर्म as an action is traced to प्रकृति or the गुणs of प्रकृति, we propose to interpret the word ब्रह्म here in the sense of प्रकृति because कर्म is said to be born of ब्रह्मन् Cf III 27, 33 and 5 in all of which प्रकृति or its गुणs are declared to be the origin of action or actions In both these verses (14-15) the word उद्भव or समुद्भव is used in the sense of the place of origin

or birth and we are able to explain the same word in कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि if we interpret ब्रह्म in the sense of प्रकृति Moreover the word ब्रह्म does occur in the Mundaka Upanisad (I 1, 9) in this sense .—यः सर्वज्ञः सर्वविद्यस्य ज्ञानमयं तपः ।
तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमन्नं च जायते ॥

In the earliest stage of Sāmkhya Philosophy the प्रकृति was called ब्रह्म Bha Gī III 15 b says that ब्रह्म or प्रकृति is **born** of अक्षर the Immutable Brahman

Śankara takes ब्रह्मन् in the sense of वेद and explains उद्भव (in ब्रह्मोद्भवम्) in the sense of कारण (cause) Thus, he gives a secondary sense to the word उद्भव and does not explain why यज्ञ itself is not said to be born of the Veda, as is the usual belief Having taken ब्रह्म in ब्रह्मोद्भव in the sense of वेद Śankara could not give a literal sense to the word समुद्भव in ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् also (' The Veda has come out from Aksara ब्रह्मन् just as the breath comes out from a man ')

(2) सर्वगत ब्रह्म–Śankara gives a secondary sense to सर्वगत by interpreting it in the sense of सर्वार्थप्रकाशकत्वात्सर्वगतम् ' omnipresent because it reveals all objects ' He explains ब्रह्मन् as वेद and says that **the Veda reveals all objects** "The all-revealing Veda is the well-known authority (प्रतिष्ठितम्) for the यज्ञ (because It chiefly deals with the Injunctions for the Sacrifices)–this is Sankara's interpretation of the latter half of the verse.

This interpretation is objectionable in more than one way It makes useless the reference to Aksara Brahman in the second quarter, which is traced as the ultimate origin of all beings by a series of successive principles , it gives a secondary sense to सर्वगत ' omnipresent '; and it does not give the proper sense to प्रतिष्ठितम् which should mean " Brahman is well-established in the Yajña " i e "the Yajña is the support of the all-pervading Brahman " The purpose of the latter half is to point out the impor-

tance of the Yajña as a status to which every human action should be raised in order that the action may not cause bondage (v 9) Moreover, the Veda cannot be said to be यज्ञविधिप्रधान by Śankara who is not a Mīmāmsaka, but a Vedantin The Gītā does not favour the Yajña cult as known to the Veda and does not hold the Mīmāmsaka view that the entire Veda teaches only the Sacrifices.

In our opinion Śankara has altogether missed the importance of v 15 The Gītā makes use of the well-known *cacra* (v 16) mentioned in very ancient tradition (Cf the verse quoted by Śankara in his com on v 14) to teach its own Doctrine of Yajña which is a part of its peculiar teaching about the Karmayoga It does not hold that the Allegorical Yajña with which every human action is to be identified in the Path of the Karmayoga is the ultimate Principle but it adds three more stepts to the Yajña, *viz*, Karman (Principle of Activity), Prakrti (brahman), and Aksara the Immutable Principle It is this last which is based upon (pratisthitam) the allegorical Yajña and therefore it is that our every action should be raised to the status of that Yajña In other words, we have to propitiate Aksara by our actions Aksara thrives by our doing our duties This is the teaching of v 14-15 and of v 9

16 (1) This verse says that for one who is attached to the senses action is compulsory, the next verse says that for him who is attached to the Atman or Aksara mentioned in v 15, there is no duty which he must do. Śankara is right in saying that this verse refers to one who is ignorant of Atman and who is enjoined to do his duties by the Scripture Verse 16 is in a way a repetition of v. 6. Śankara's remarks on the topic of v 4-8 and 9-16 in his com on this verse (16) are answered by us in our Notes on the same.

(2) Though Śankara takes this verse as dealing

with the Ignorant, he seems to explain the verse in such a way that it would appear to be in favour of the Vedic Ritualism According to him the verse should be translated as follows —

" He who does not help the so-started wheel to revolve, is of a sinful life, and is devoted to the pleasures of senses, O son of Pṛthā he lives in vain "

But we believe the following translation will be better even from Śankara's own standpoint —

A man of a sinful life and devoted to the objects of senses who does not help the so-started wheel to revolve lives, O Pārtha, in vain

The purpose of the verse is to tell what an अघायु and इन्द्रियाराम should do It does not tell that the wheel must be put into revolution by everybody and that one who does not make it revolve is a sinner The word इन्द्रियाराम is to be contrasted with the word आत्मरति in the next verse and this will make the topic of both the verses (16–17) quite clear.

(3) The wheel चक्र in v 16 should be taken as consisting of all the steps enumerated in both the preceding verses (14–15) This will also prove that v 16 does not aim at making the Vedic sacrifices compulsory even for the Ignorant It is the Path of the Karmayoga which is made compulsory for the sense-devoted by v. 16, and this Path is a mental process by which a man doing this duties tries to propitiate the Aksara or God, as we have already seen, so, the verse (16) aims at telling us for whom the Karmayoga is compulsory

17. (1) We have already stated above that this verse deals with him who is devoted to Atman and that this Atman is the last step in the Cakra, *viz*, Aksara or the omnipresent Brahman (in v 15)

(2) तस्य कार्यं न विद्यते—He has nothing to do i e, according to Śankara, he has nothing to do except a firm stand in the Knowledge of Atman (आत्मज्ञाननिष्ठा) which in Śankara's opinion consists of Renunciation of all actions (संन्यास)

But in our Notes on v 16 we have already stated that v 16 mentions इन्द्रियाराम for whom the revolving of the wheel is compulsory and v 17 mentions the man of an opposite nature for whom the revolving of the wheel is **voluntary**, so v 17 has nothing to do with a compulsory Renunciation of all actions

Śankara tries to reconcile Br Upa IV 4 22 with this verse of the Gītā with a view to prove that the central teaching of the Gītā is compulsory Renunciation preceded by the Knowledge of the Atman and therefore it is that he sees compulsory Renunciation in " तस्य कार्यं न विद्यते. '

The next verse (18) will make our standpoint further strengthened

(3) Śankara explains आत्मरति etc by ths word साङ्ख्य which he understands to mean ' a follower of the Path of Renunciation ' But आत्मरति, आत्मतृप्त are only adjectives and do not express the sense of सन्यास at all In the light of v 18-19 आत्मरति will be a साङ्ख्य (Vide our interpretation of Bha Gī. II 38-39), a योग, and a सन्यासिन् also, according to the Path he chooses to select because to him all these options are given

18 (1) In our opinion three statements are made here with reference to the आत्मरति and they are intended to correspond to the three Paths discussed in Bha. Gī II 11-III. 15

(a) The आत्मरति has nothing to do with (does not stand in need of) कृत " doing a duty " an action. This means that आत्मरति is not to prosper or improve or gain

spiritually by following the Path of Action

(b) न अकृतेनेह कश्चन—The आत्मरति has no need of Renuciation in this world

The words कृत and अकृत seem to us to mean Action and Renunciation as interpreted by Śankara, because these meanings suit the context

In the light of this sense of कृत and अकृत, the famous Upanisadic sentenee "नास्त्यकृत कृतेन" would mean "A Brāhmana having well considered the worlds won by action (i e Yajña, etc) should be disgusted and come to the conclusion that the Renunciation can not be had through Action"

The proper construction of the quarter would be "न तस्य अकृतेन कश्चन अर्थ" 'अर्थ' should be repeated from the first quarter But Śankara takes अनर्थ as understood because he takes अकृत as Renunciation of the obligatory duties resulting in प्रत्यवाय "sin of omission" He thus explains the अनर्थ as the प्रत्यवाय But we can only take अर्थ as implied and not अनर्थ There is no justification for taking अनर्थ as implied and for restricting the Renunciation (अकृत) to that of the daily duties The verse does not even remotely refer to the controversy of the daily duties being compulsory even for the Sannyāsin or not

(c) न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय—

Nor has he an aim for an object to be achieved from among all beings In our opinion the Sāmkhya has an aim to achieve from somebody According to Bha Gī II 11–38, as interpreted by us, the knowledge of the immortality of Atman was imparted to Arjuna and he was asked to fight in order that he may get either heaven (if he dies in the war) or the earth (if he wins), but he was advised to fight without any particular longing for either of the two, he was told that he should look upon the success or failure as equal Thus, a Sāmkhya has the knowledge

He remarks there that Arjuna has not reached the stage of spiritual development reached by the Atmarati (न त्वमेतस्मिन् सर्वत· सम्प्लुतोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने वर्तसे)

We suggest that the Atmarati is here contrasted with the इन्द्रियाराम and though the word need not necessarily mean 'one who has already realized Atman,' he serves as an ideal for Arjuna, who is not an इन्द्रियाराम From all the examples of Janaka (in 20), śrestha (in 21), the Lord Himself in (v 22–24), the wise (in v. 25–26), the philosopher (tattvavid-in v 27–8), the all-knowing or the thoroughly-enlightened (krtsnavid–v 29), it is clear that Arjuna is asked to follow the Path of the Karmayoga not because he is इन्द्रियाराम but since he shares the qualifications of the Atmarati and is **to follow the example of the Atmarati**

(2) कार्यं कर्म—All duties that you have to do including that of the fight

Śankara explains कार्यं as कर्तव्य and कार्यं कर्म as नित्य कर्म the daily duties, but purhaps he does not mean नित्य in the sense of the socalled daily duties.

(3) परम्—ब्रह्म or Moksa as Śankara says. The Highest Principle, the Supreme One

(4) परमाप्नोति—Śankara adds सत्वशुद्धिद्वारेण

The Gītā promises Moksa or attainment of the Supreme One **directly** by the Path of disinterested Action and सत्त्वशुद्धि, purification of the mind, probably **precedes** the correct practice of the Karmayoga, because the attitude of the non-attachment to the rewards implies the purification of the mind

(5) V. 19 explains the action to be raised to the status of a Yajña

(6) We suggest that the Practise of the disinterested

Action is not stated in v, 19 as a means of attaınıng the Hıghest One, but only as a nıstha a Mode of Lıfe ın thıs woıld for a seeker of Moksa The **means** of Moksa is the knowledgo of Brahman ın the sense of ıts ıealıza-tıon Thıs ıs clear from the examples of Janaka and others Even ın the Path of the Karmayoga ıt ıs the Realı-zatıon through whıch the Supreme One ıs ıeached, whıle the Karmayoga is a nıstha **a mode of lıvıng.**

20 (1) ससिद्धि—Śankaıa explaıns thıs woıd as मोक्ष and as जनक was a sage (a knower of Brahman) we also pıopose to take ससिद्धि as Moksa.

(2) कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिताः—resorted to " Moksa through Renunciation " 'एव' excludes सन्यास and means that Janaka at no stage took to Renuncıation but adopted the Path of Actıon befoıe he got knowledge and also **afteı** the attaın-ment of knowledge (ससिद्धि)

Moreoveı 'कर्मणैव ससिद्धिमास्थिता ' means " ससिद्धये कर्म (–कर्म-योग, निष्कामं कर्ममार्गम्) आस्थिता " Compaıe the use of आ+स्था ın **एकमप्यास्थित** सम्यगुभयोर्विन्दते फलम्

(2) जनकादय·—Śankara has dıscussed the questıon whether जनक was a ब्रह्मज्ञानिन् oı not We hold that जनक here ın the Gītā is not dıfferent fıom the same peıson mentıoned in the Br Upa He was hold by Yājñavalkya "अभय वै जनक प्राप्तोऽसि " So ıt ıs ımpossıble to hold that the Gītā refers to Janaka who was ıgnorant of Bıahman Sımılarly it is impossıble to hold that the Gītā refers to Janaka ıesoıt-ing to the Karman **before** he knew Brahman and **not after** he knew Brahman, sınce the Janaka of Br Upa neveı turned out a monk by renouncing all actıons

Śankara adds गन्तुम् (ın ससिद्धि मोक्ष गन्तुमास्थिता प्रवृत्ता·) and explains आस्थिता as प्रवृत्ता whıch would mean प्रस्थिता But we should poınt out that strıctly tıanslated, the passage would be Janaka and others **resorted to** Moksa ı e **clung to** Moksa only through Actıon.

(3) Śankara assumes that if Janaka was a sage and had got the Right Knowledge he did his actions for the purpose of guiding the people (लोकसंग्रह) because his **prarabdha** actions were such as would not allow him to resort to Renunciation

But the passage of the Gītā (v. 20) takes the example of Janaka as a different argument from the argument of work for guiding the people (लोकसंग्रह) That the two arguments are different is clear from the word अपि in the latter half of the verse Moreover एव with 'लोकसंग्रहमेव' shows that the argument of लोकसंग्रहार्थं कर्म is an independent one

21-24 (1) Arjuna is asked to do his duties because as a man of a high rank it is his duty to show by his actions the right conduct to the lower classes of people The latter follow the former in their good and bad deeds

(2) प्रमाणम्-Standard of Conduct Rule of Conduct

24. (1) संकरस्य च कर्ता स्याम्—Arjuna had told the Lord that if he would fight, the result will be the co-mingling of the castes (Bha Gī I. 41) The Lord now tells A. that if He were not to do his duties, it will lead to a co-mixing of the castes, and an ultimate destruction of all peoples

25-26 (1) विद्वान्—This makes it clear that the Karmayoga is not meant for the Ignorant Śankara also explains विद्वान् as आत्मविद् Cf the latter half of v 20 above

(2) Verse 26 shows how the actions done for the guidance of the ignorant people should be performed The wise one should not perturb or mislead the ignorant by telling them what they cannot possibly understand, he should not preach to them any doctrine about giving up attachment to the rewards of the actions, because instead of giving up rewards they would perhaps give up the actions

(3) सर्वं in सर्वकर्माणि-**all** actions including the duties of the caste

27-29 (1) गुणै Śankara–the body and the senses which are the effects (विकारs) of the Prakrti

(2) कर्माणि—Śankara—लौकिकानि शास्त्रीयाणि च

(3) सर्वश·—Śankara —सर्वप्रकारै

(4) गुणकर्मविभागयोः—Cf. चातुर्वर्ण्यं मया सृष्ट गुणकर्मविभागश·। कर्म may mean the function of the three गुणs of the Prakrti and the तत्त्वविद् will attribute the actions of the man to the functions of the three constituents of Nature (Vide Bha Gī XVIII 23–25) All actions of a man are derived from the Principle of Activity which is born of Prakrti (*brahma* in कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि—Bha Gī III 15) which consists of the three constituents of सत्व, रजस्, and तमस्

(5) तत्त्वविद्, in v 28 and कृत्स्नविद् in v. 29 show that the follower of the Karmayoga of the Gītā is a sage, one who knows what the Nature is.

30-32. (1) Śankara seems to be right in explaining the verse as " अह कर्ता ईश्वराय भृत्यवत्करोमीति " But his introduction to the verse says that this सकल्प is made by the ignorant one who seeks मोक्ष (अज्ञेन मुमुक्षुणा) and he says that such a man is enjoined by the Scripture to do the duties (अधिकृत) This addition of अज्ञ is in direct disregard of कृत्सनविद् in v 29, तत्त्वाविद् in v 28, विद्वान् in v 25–26, the example of the Lord Himself as the right Actor in v. 22–24, the श्रेष्ठ in v. 21, the illustration of जनक in v 20, आत्मरति in v 17

In our opinion v 30 shows the dynamic power in the Karmayoga In other words, v 30 shows भक्ति as a साधन to the Karmayoga

(2) मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा—This expression, as interpreted by Śankara here, does not mean that the actions are physically renounced But in interpreting सर्व-कर्माणि मनसा सन्यास्यास्ते सुख वशी। (Bha. Gī. V. 13) Śankara says that that verse (V 13) teaches the renunciation of all actions "because the actions of the speech and the body depend

upon the actions of the mind and the verse (V 13) advocates the mental renunciation " (Vide his bhāsya on Bha Gī II 21) In our opinion Bha Gī V 13, should be interpreted in the light of Bha Gī III 30 as we shall show later on

(3) श्रद्धावन्त अनसूयन्त —Cf Bha Gī XIII. 25 This verse also mentions भक्ति as a means to the Karmayoga

(4) अपि–Cf अपि in Bha Gī. XIII 25 This shows that there are several ways of being free from (the bondage of) actions and that the devotional Karmayoga is one of those ways We have already said that in the Gītā about twelve such ways have been mentioned

(5) Verse 32 cannot be taken as referring to the Bauddhas and the Jainas It can refer only to the followers of the Path of Renunciation in the Upanisads Cf. Chā Upa V 10, Br Upa VI 2 15, Mu Upa 1 2 11

33. (**1**) This verse also contains one more argument in favour of the Karmayoga In fact the whole Adhyāya is a collection of the arguments in favour of the Karmayoga as against the Sannyāsa

The argument in this verse (33) is only a repetition of the argument in verses 27–29 and v 5 In v 5 we are told, " Everyone wise or ignorant is per forec made to do some actions by the constituents (born) of the Prakrti " Here (in v 33) we read, ' Even a wise sage does his actions in harmony with his own nature (Prakrti) All beings submit themselves to the Nature (Prakrti) Of what avail will a restraint over the senses in the form of a compulsory abandonment of all the functions of all the senses, be ?

As we have explained above, v 32 seems to us to find fault with the followers of the Path of the Sannyāsa of the Chā , Br , and other Upanisads Similarly this verse

(v 33) also finds fault with the same class of persons. This is clear from the word " ज्ञानवान् " There were in the days of the Oldest Upanisads, sages who insisted (निग्रह) that one must give up the world and stop doing any duties at all, go to the forest and live as ascetics there These ज्ञानिन्s are criticised here

The Gītā here criticises the Renunciation of the sage on the ground that he will also have to do **some** actions in harmony with his own nature, so why should he not do **other** actions also without being subject to the feelings of attachment and dislike (v 34)

(2) According to Śankara the purpose of v 33 is to answer a question *viz*, " Why is it that people do not follow the view of the Lord and on the contrary abandoning the **Dharma** of one's own, perform that of others ? "

So, according to Śankara the verse should be translated as follows —

Even a sage (who knows that My view is the proper one)-what to say of a fool who cannot grasp My view – does his actions according to his own nature (which he cannot check) and in doing so follows other views (and not Mine) All beings follow their nature. An effort to control that nature is of no avail

So according to Śankara this verse shows the helplessness of the fool and even of the wise in successfully opposing the force of nature (Prakrti the Nature)

(3) But, in our opinion, the निग्रह in this verse is not the इन्द्रियनिग्रह of the fool who is called मिथ्याचार in Bha. Gī. III, 6 and इन्द्रियाराम in v 16 But it is the अशेषकर्म (=इन्द्रियकर्म) निग्रह of the sage (ज्ञानवान्) who insists that he **must** abandon all functions of all the senses The Gītā declares that this kind of control of senes in an impossibility.

(4) स्वस्याः प्रकृतेः—Prakrti has a two–fold function and has therefore two aspects (It is the lower Prakrti which has two aspects —Vide Bha Gī VII 4–5) One aspect is the cosmic one and the other is the individual or personal aspect The latter is a part of the former

34 (1) According to Śankara this verse (34) refutes a view based upon the statement made in v 33, " If as stated in v 33 (as interpreted by Śankara), even the sage has to submit to the order of his nature, then there is no scope for the human effort to control the senses and the nature " So, this verse says that such an effort may be successful if one makes it without the feelings if attachment and hatred

In our opinion अस्य means ज्ञानिन (ज्ञानवतः) and the verse recommends the Karmayoga which is to be practised by the sage avoiding the feelings of attachment as well as dislike, remaining indifferent to the rewards of his duties and yet doing his duties

Śankara simply explains अस्य as (अस्य) पुरुषस्य But अस्य means " of the wise sage who tries to get Moksa through the performance of his duties disinterestedly "

35 (1) This verse is the last of the series of arguments in favour of the Karmayoga stated one by one in this Adhyāya

One must practise the Karmayoga because " Doing one's own duties (according to one's caste fixed by birth and one's stage of life–varna and āśrama) though (appearing) defective (viguna) is better than (doing) the duties of others (i. e of other castes and other orders of life) though done very well Dying while doing one's own duties is better, doing the duties of others is a cause of fear

(2) According to Śankara the purpose of the verse (35) is to show that one who is possessed of the feelings

of attachment and hatred believes that he can also follow the *dharma* of others simply because it is a *dharma* and the latter half of the verse says that this belief is wrong

In our opinion this verse is an additinal argument in favour of the Karmayoga It is meant to persuade Arjuna to follow his own duties as a Ksatriya belonging to the order of the householder and to die if necessary while doing his own duties, but not to think of giving up the war and taking to the life of begging alms Cf Bha Gī II 31 which is given as an argument for the Sāmkha standpoint. According to v 35 one is asked to follow one's own duties disinterestedly, while Bha Gī II 31 implies that if a Ksatriya dies while fighting he will get heaven and if he wins he will get the earth (Vide Bha Gī II 32-33)

(3) धर्म and स्वधर्म The word धर्म and स्वधर्म are used here only in the sense of one's **caste** duties, as is clear from the same expressions in Bha Gī II 7 (धर्मसमूढ), धर्म्यं सग्राम (in Bha Gī II 33) and स्वधर्म (*ibid*) and from the fact that the Lord tells Arjuna that **he should fight** following the Path of Yoga

In modern days this verse of the Gītā (Bha Gī II 35) is often quoted as dealing with Hinduism as one of the Religions and as criticising other religions but there is little possibility of the word परधर्म meaning even Buddhism and Jainism in the Gītā

' स्वधर्म ' meanr धर्म or duties for which one is temparamentelly fit, and in the Gītā this temparament is not opposed to the caste in which one is born In the Gītā the caste-system is so arranged and is in such a stage of development that the caste and temparament act in harmony and **to continue** this harmony the rule of v 35 is necessary If Arjuna breaks this rule, he will have to repent

We may add that it is doubtful whether there is any

passage in the Gītā which will be a sure proof of the institution of the four orders of life being definitely known to the Gītā Yet, we have taken स्वधर्म as duties of ore's caste and one's order of life.

36 (1) In v 36-43 we have a discussion about काम and क्रोध and about the necessity of controlling the senses, mind and intellect.

According to Śankara's introduction to v 36 this discussion is meant to show us the root of all evil that befalls a man **who yearns to get** all objects of sense विषयान् ध्यायतः पुंस -Bha Gī II 62-63 and to point out once again briefly and definitely the enemies of the ignorant man, *viz*, attachment and dislike (Bha Gī. III 34)

But the verse seems to us to refer to a jñānin, a sage who is asked to follow the Path of Karmayoga and points out that desire for the rewards of his duties is his enemy and that this desire should be killed in order to perfect the practice of this yoga That the person concerned with this discussion is not one who yearns to get objects of sense is quite clear from (i) the fact that अय पुरुषः should refer to the ज्ञानवान् the sage mentioned in v 33, just as the word अस्य in v 34, (ii) from the fact that '**this man**' **is not willing** to seek the objects of sense but rather makes a very strong effort to avoid the attachment to the object, an effort which it is impossible for the ignorant to make, (iii) from the further fact that in v 38-39 we are told of the presence of jñāna which is however covered by काम and this Kāma is here declared to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् who is the topic of this discussion, and (iv) probably इह in v 37 refers to the Path of the Karmayoga in which all actions are to be done **disinterestedly**, i e without attachment to the results of the actions.

Verses 37-42 are a warning to the jñānin who is asked to follow the Pāth of Action

(2) पाप चरति–As this is a discussion pertaining to a sage who follows the Path of disinterested Actions, पापं चरति means " does certain actions **with a desire** for their rewards though he is always keen on giving up the desire "

(3) अय पुरुष , अनिच्छन्नपि, and बलादिव नियोजित –These expressions show that the topic of this discussion is a sage, as already stated in Note (1) above

37 (1) ' काम ' is discussed here because the topic is the निष्काम कर्मयोग to which ' इह ' refers

(2) सर्वलोकशत्रु–Śankara But the Gītā wants to emphasise the fact that काम the desise for the rewards of one's duties is an enemy of the ज्ञानिन्, as said in v. 39

(3) इह–Śankara–ससारे ' in this world ' We have suggested that इह refers to निष्कामकर्मयोग.

38. (1) The purpose of the three similes is to say that काम or desire for the rewards of one's actions is **co-existing** with the effort of the **sage** to follow the Path of the Karmayoga Śankara is right in adding "सहज" meaning ' smoke and fire co–exist, '

(2) इदम्–Śankara does not explain **the context** of इदम्, but इदम् refers to the ज्ञान of the ज्ञानिन्

39 (1) ज्ञानिनो नित्यवैरिणा–We have already emphasised the importance of ज्ञानिन् in this context ' नित्य ' should be explained in the light of the similes in v 38 In the case of the ज्ञानिन् who is a follower of the Karmayoga he has **always to** watch against this eternal enemy, who will **at any moment** deceive him.

Śankara who holds that these verses (36–43) deal with the evils and difficulties of the ignorant who yearns to get the objects of desire finds the mention of ज्ञानिनो नित्यवैरिणा somewhat difficult to explain He thinks that the jñānin **is** mentioned here incidentally and that there is really no enemy of one who is a jñānin He says, " The jñānin

knows that 'I have been in the past (पूर्वमेव) already thrown into evil' and remembering this past experience the jñānin always feels pain" (ज्ञानी हि जानात्यनेनाहमनर्थे प्रयुक्त: पूर्वमेवेति । दु:खी च भवति नित्यमेव). According to Śankara the काम is an enemy of the jñānin before he got his ज्ञान but afflicts him always Śankara gives a contrast of this jñānin with a fool to whom काम appears to be friend

But in our opinion the काम is said to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् because even after the ज्ञानिन् has once or for some time succeeded in his practice of the Karmayoga, he has to be careful that this काम does not mar his future practice of the Karmayoga (See the picture of the योगभ्रष्ट in Bha Gī VI He is a fallen Karmayogin')

40 (1) Śankara in his introduction to this verse says " वैरी सर्वस्य " सर्वस्य should meen " of all wise sages "

(2) इन्द्रियाणि मनो बुद्धि–One has to watch the functions of these three and to see that they are not occupied by काम, or influenced by attachment (आसक्ति)

41 (1) ज्ञान and विज्ञान–See Śankara's interpretation These words are explained elsewhere in the Gītā itself

42 (1) The expressions of this verse are similar to those of a well-known verse of the Katha Upanisad .—

इन्द्रियेभ्य: परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च पर मन: ।
मनसस्तु पराबुद्धि बुद्धेरात्मा महान् पर: ॥

Katha Upa III 10

But as usual the author of the Gītā only makes use of the expressions of the Katha Upa without reference to the doctrines of the Katha Upa contained in the cooresponding verses

(2) The purpose of v 42 seems to us to explain how the three places (adhisthānas) of काम and the काम itself

be watched and controlled. The senses, the mind and the intellect are the place occupied by काम, as stated in v 40, it is from these places that काम bewilders a sage on the Yoga Path. V 42 says that the control of the senses is easier than that of the mind, that of the mind is easier than that of the intellect and that of the intellect is easier than that of the काम itself, because the काम is beyond the intellect (बुद्धे परतस्तु सः) It is but a natural interpretation of v. 42 to take इन्द्रियाणि, मन and बुद्धि as the three places of residence of the काम, exactly as they are found in v 40. And 'स' in v. 42 can refer to the topic of v. 40 and 41 only, so 'सः' must mean "एष कामः" Moreover so many principles of Katha Upa III 10-11 are dropped in Bha Gī. III. 42 that it is not possible to take this verse (III. 42) as dealing with the same topic as in Katha Upa. III 10-11.

Śankara tries to explain Bha Gī. III. 42 in the light of the Katha Upa (III, 10-11) But the Gītā does not borrow the doctrine of Katha Upa. III 10-11 It borrows only the expressions, as we have amply shown above. So the purpose of Bha Gī III 42 as interpreted by Śankara, *viz*, to show that by resorting to Atman or Brahman who is beyond the intellect one can first control the senses, etc. and then **abandon** (Śankara reads प्रजहिहि+एनम् in v 41) the काम, does not seem to be the correct one.

(3) Śankara reads प्रजहिहि+एनम् in v 41 But v 43 uses जहि, so the correct reading will be प्रजहि+हि+एनन् Moreover the enemy is to be killed (जहि), not to be **abandoned.**

43 (1) एव बुद्धे पर बुद्ध्वा-'कामम्' should be taken as the object of बुद्ध्वा Śankara takes परमात्मन् as understood

(2) सस्तम्यात्मानमात्मना-Having controlled Atman by one's own self

(3) दुरासदम्-difficult to be approaced, because the

residences of काम are so subtle as the senses, the mind and the intellect

(4) The Adhyāya is fittingly called कर्मयोग, but Śankara calls it कर्मप्रशसायोग, we think, even from Śankara's own point of view a better title would be कर्मयोगप्रशसानाम तृतीयोऽध्याय. It is not प्रशसा at all, it is an enumeration of the arguments in favour of the Karmayoga itself.

Adhyāya IV

1. (1) The purpose of these verses (IV 1–3) is according to Śankara, to show that the योग taught in Adhyāyas II–III is **praiseworthy** and this is done by giving a narration of the race of the teachers and the disciples of this योग ((वंशकथन) Moreover the Lord gives this narration " because he thinks that he has by his statement of योग in Adhyāyas II and III completed the statement of the teaching of the entire Veda (about the Paths of Activity and Renunciation) "

In our opinion these verses aim at showing that the teaching being imparted to Arjuna (in Adhyāyas II–III, etc) **is not a new one** invented by the author of the Gītā, but that it is **identical with an ancient teaching** (meaning of एव and पुरातन) and thus it has the sanction of राजर्षिs The योग is अव्यय unchanging and indestructible, though it was lost or forgotten (नष्ट) We believe that a वंशकथन cannot include a statement that there were no teachers and disciples of this योग for a long period, as is the case here, so, these verses do not give a वंशकथन at all To us the Lord's words do not seem to suggest that he has finished the statement about the वेदार्थ the teaching of the entire Veda. In fact he wanted to state only a Rule of Conduct for the guidance of Arjuna as regards his fight with the Pāndavas and he has only partly done this in Adhyāyas II and III and he wishes to, and he does, continue his topic in a few more verses and it is as a part of this arrangement of his topic that he points out the hoary antiquity of his view about a rule of moral conduct

(2) इम योगम्–Śankara explains this as योगः ज्ञाननिष्ठालक्षण. ससन्यास॰ कर्मयोगोपाय We have amply shown by our interpretation of the verses of Adhyāyas II and III that the योग in these Adhyāyas is a Path of disinterested Actions preceded by the knowledge of Brahman. It is कर्मयोग itself, to which in its फल aspect the knowledge of Brahman is subsidiary

(3) स्तौति in Śā Bhā on v 1–It would be against Sankara's own doctrine to say that the Gītā praises the सन्यासयोग accompanied by ज्ञान, rather the सन्यासयोग is according to Śankara the very central teaching of the Gītā The reason why Śānkara says* that the statement made here is a स्तुति a mere praise, not to be taken literally, but meant to excite the curiosity of the hearer, is that these verses seem to prescribe the "योग" for अर्जुन whom Śankara does not regard as the proper recerpient of the सन्यासयोग Śankara means that though अर्जुन is told this highest योग by the Lord, he is not to follow it, for him this statement is only a स्तुति

(4) ससन्यास॰ in Ś's bhāsya on IV 1—There is no mention of सन्यास in these verses, moreover the illustrations of विवस्वत् the Sun, मनु, ईक्ष्वाकु and राजर्षिs which will surely refer to जनक (Cf Bha Gī III 20) shows that only the Path of continued Activity is meant here by योग

About विवस्वत् as an illustration of कर्मयोग cf the following verse from the Śākuntala —

भानु सकृद्युक्ततुरङ्ग एव रात्रिदिव गन्धवह॰ प्रयाति ।
शेष सदैवाहितभूमिभार षष्ठाशवृत्तेरपि धर्म एष ॥

(Śākuntala V 4)

Manu and Īksvāku are also referred to here as kings who followed the Rule of Conduct *viz*, कर्मयोग in very ancient days.

(5) ब्रह्म–in शा भा. on v 1 ब्रह्म the Brāhmana caste

(6) अव्ययम् Ś.—अव्ययफलत्वात् and he says that this indestructible reward (अव्ययफल) is the Moksa. We do not think there is here any justfication for the refrence to the reward (फल) Rather the word 'अव्यय' shows that the योग is indestructible and therefore eternal, so that the Gītā has the authority of antiquity so far as its teaching about the कर्मयोग is concerned

2 (1) राजर्षयः—Though विवस्वत्, मनुः, इक्ष्वाकु are a series of fathers and sons, the expression 'राजर्षय' might mean a series of teachers and desciples Moreover, the word राजर्षय· shows that this कर्मयोग is here being traced to the life of the Ksatriya Princes, rather than the life of Brāhmana sages

(2) महता—Ś दीर्घेण 'महता' may also suggest that Time is the all-powerful destroyer, and so in the course of time the योग had disappeared from vogue

3 (1) स एव—As stated above, it is here the purpose of the author of the Gītā to identify (स एव) the teaching of the Gītā (the first chapters of the work at least) with some similar निष्ठा of more ancient period (पुरातन) than the Gītā itself The Gītā makes more than one effort to identify its several new ideas (e g the idea of any act as a sacrifice 'यज्ञ') with some thoughts, customs and rites of particularly the religious life of the people and thus to trace its various views to more ancient authorities In doing this, the Gītā gives a new interpretation to the old views, putting, as it were, new wine into old bottles This is undoubtedly the case with the Gītā's idea of *cakra* the wheel of (human evolution) through the Sacrifice (यज्ञ), where the Gītā clearly goes beyond the then prevalent idea of the cakra as stated in the Manusmrti The more ancient conception of the cakra stopped at "ततः प्रजा" because, again, the peope will 'throw the offering into the fire' and the cakra would thus go on revolving repeatedly and unendingly But the Gītā traces the cakra through कर्मन्

to the omnipresent Immutable *viz*, Brahman and thus gives a fresh ınterpretation to the Yajña of the very old days (Bha. Gī III 10), suıtable to ıts own teachıng about कर्मन् human actions raised to the status of a sacrıfice offerred to (not the Rgvedıc deıtıes but to) Brahman

In the partıcular ıdentıfıcatıon of the योग or कर्मयोग of the Gītā wıth the निष्ठा or caıeer of the ancient royal sages, the author of the Gītā seems to us to be more favoured by and more ın harmony wıth the moıe ancient hıstory of our culture, sınce the expression ' royal sages ' ıncludes the name of the Kıng Janaka (Bha Gī III 20), whose career ıs well known to be that of a कर्मयोगिन् or a स्थितप्रज्ञ, even from the days of the Brhadāranyaka upanisad Here the Gītā gets the support of history wıthout twisting the meanıng of historicaı facts and ideas

Śankara misses the importance of " स एव अय योग· " and " पुरातन· " since he sımply belıeves that the Lord gives वशकथन for the purpose of योग (i e ज्ञान) स्तुति

(2) पुरातन·—We have stated above the use made by the Gītā of the more ancıent ıdeas, theories aud facts, to support ıts own new views

(3) भक्तोऽसि मे सखा चेति–Śankara does not at all comment upon the words भक्त and सखा He sımply passes them over, because he is ınterested only ın telling us that the Yoga is ȷñānam

But for the history of the Bhakti doctrine the two words भक्त· and सखा as occurrıng ın the Gītā particularly are very ımportant, and we shall have to say much about them later on

Here, however, ıt must be notıced that the verse is ımpoıtant foı the ıelatıon of भक्ति and कर्म or कर्मयोग The verse descııbes भक्ति in its capacity of a means to the Karmayoga of the Gītā, though भक्ति ıs also the Goal of

कर्म **actions done disinterestedly.** In fact in the teaching of the Gītā भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान are **both** means and goals Each of these is a means to the other three when these are conceived of as goals and each is a goal by itself when the remainig three are conceived of as means

A human being is a psychological complex and so the Gītā can be best understood if we keep particularly **four** types of tomparaments before our eye, each of which is a harmonious combination of four temparements with the predominance of **one** of them Thus, according to the Gītā there is nothing like the unmixed कर्मयोग, भक्तियोग ज्ञानयोग or ध्यानयोग भक्ति **is** subsidiary to कर्मयोग and कर्म, is subsidiary to भक्तियोग.

From the standpoint of the Śānkara Vedanta School Madhusūdana Sarasvati has given a more correct interpreta tion to the Bhakti doctrine of the Gītā than Śankara himself

(4) रहस्य ह्येतदुत्तमम्—Thisi s the reason why the कर्मयोग is imparted by the Lord to only a devotee and a friend like Arjuna (meaning of हि) A **secret** (रहस्य) can be imparted only to a **friend** and a **devotee**

Here the Karmayoga is declared to be उत्तमरहस्य the highest secret ,while in Bha Gī IX 2 भक्तियोग i s said to be राजगुह्य the great secret In describing कर्मयोग and भक्तियोग as secrets or secret doctrines, the author of the Gītā is adopting the more ancient method and belief that the knowledge of Brahman (as Atman) was a secret to be taught only to the adhikārin the one who was a religiously fit receipient of it (Vide अश्रद्दधाना in Bha Gī IX 3). There are many instances in the Upanisads of great teachers keeping their philosophical views to themselves and refusing to teach them to an undeserving person The very word उपनिषद् means a secret doctrine (Vide Deussen's Philosophy and Pp. 12-13 of the Upanisads,) The students had to prove their **fitness** to receive these doctrines before they could learn them

The reason of keeping these doctrines secret seems to be the fear of their being misunderstood or misinterpreted We give here an example of how the कर्मयोग is misunderstood by such a great scholar as Prof Dr Winternitz About the कर्मयोग of the Gītā he writes as follows —

" There is no murder or act of violence which could not be justified by this miserable sophistry It is surprising that the pious readers of the Gītā do not see this "

(A History of Indian Literature, Vol I P 429)

In the name of the कर्मयोग horrible murders can be committed, as can be easily seen from the remarks made by Winternitz who was of course, sincere in what he said But according to the Gītā the **adhikarin** of the कर्मयोग is a सखा and a भक्त like अर्जुन, so there is no fear of the doctrine being misunderstood and misused We shall later on see what other requirements like इन्द्रियजय, चित्तशुद्धि, etc etc are wanted of the man who follows the कर्मयोग of the Gītā

(5) योगो ज्ञानमित्यर्थ —Śā Bhāsya Śankara knows that the more ancient views (ज्ञानs) of the Upanisads are called रहस्य and गुह्य So, he finds it convenient to tell us that this योग of the गीता is the ज्ञान of the Upanisads The fact, however, is that the योग of the Gītā (i e the Karmayoga, here) is as much a secret as the Jñāna of the Upanisads and the author of the Gītā does not at all intend to imply the identity of योग and ज्ञान by using the Upanisadic expression about the latter

4 (1) चोद्यमिव कुर्वन्—By इव Śankara means that अर्जुन himself had really no doubt about the ancient existence and births of Krsna, his question (चोद्य) is therefore meant for removing the doubt of others This is the orthodox view about Arjuna's question regarding the अवतारs of Krsna or Visnu

In our opinion this passage does not identify Krsna

with Visnu, and does not therefore talk about the अवतारs of Vısnu, but only of Krsna Not a single verse here (Bha Gī IV 4–15) speaks about Vısnu or hıs अवतारs We hold that Krsna was **at first** ıdentıfied wıth पुरुष who was *hıgher* than the Aksara oı the Avyakta ı e निराकार Bıahman Thıs ıdentıficatıon took place, ın our opınıon, much earlıer than Krsna's ıdentıficatıon wıth Vāsudeva or Vīsnu It ıs noteworthy that here (v 13) Krsna ıs descrıbed also as the Creater, not only as the Protcetor The Gītā, moıeover, does not seem to be aware of the theory of त्रिमूर्ति the theory of the Trınıty of Bıahman, Vısnu and Śıva

Now, Śankara's ınterpretation of v 4 means that the author of the Gītā **already** knew and belıeved ın the अवतारs of God, but that there were (oı there was the possıbılıty of there beıng) a few non-belıevers

We thınk that from the passage (v 4–15) ıt seems that the Gītā does not know the अवतार theory The number **'ten'** is not given here, then, as stated above the functions of पालन (protectıon) and (creatıon) सृष्टि are here mıxed up , agaın, ıt ıs stated that the अवतार takes place ın every age (युगे युगे–v 8), so that there aıe ınnumerable bırths of Krsna (बहूनि–ın v 5 ' 'बहूनि मे व्यतितानि जन्मानि तव चार्जुन) remınds us more or less of the doctrine of the ımmortalıty of the soul as expressed ın

न त्वेवाह जातु नास न त्व नेमे जनाधिपाः ।
न चैव न भविष्याम सर्वे वयमत परम् ॥

(Bha Gī II 12)

Moreover, unlıke other passages about the ten अवतारs here an effort ıs made to tell us **how** the अवतार of कृष्ण is possıble (vıde v 6).

In ouı opınıon, therefore, the author of the Gītā who wants **to support** hıs कर्मयोग by tracıng ıt to very ancient authorty successfully does so, but ın doing so wants **to** make Krsna hımself the most ancıent **author**, the oıiginator, as it were, of the कर्मयोग It ıs in makıng out

this latter part of his कर्मयोग that the author of the Gītā hits upon the अवतारs of Krsna and upon a definite purpose of the अवतारs *viz* protection of the good (v 7–8) The wonder here is not as to how or why the अवतारs take place, the point of marvel is how it is that Krsna **remembers** his अवतारs while Arjuna, having also अवतारs (really births) is not able to remember them (v 5) That the authorship or originatorship of कर्मयोग is the point at issue can be seen from the word आदौ in कथमेतद्विजानीया त्वमादौ प्रोक्तवानिति Arjuna is aware that Krsna has many births (Vide Bha Gī II 12) since the soul is immortal, but how is he to know that Krsna **himself** has taught कर्मयोग to विवस्वत् **at the beginning** of the creation The answer is that Krsna remembers his **past** births, and therefore he says that he is the author of कर्मयोग and so, Arjuna must believe in Krsna's authorship of कर्मयोग The mention of विवस्वत् as the pupil shows the पुरातनत्व of कर्मयोग and that of Krsna as the teacher shows Krsna's authorship of कर्मयोग

Thus, from v 4–8 we need not conclude that the Gītā had even the intention of starting the अवतार theory ; much less can we conclude that in the days of the Gītā the अवतार theory was a new one and that there were opponents to whom a reply is given in v 4–5, as is held by Garbe and others This however, does not bar the possibility of this passege having been in a subsequent period the basis of the अवतारवाद known to the पुराणs The अवतारवाद of the latter differs widely from the views about Krsna's births stated in Bha Gī IV 4–14 and that difference also is sufficient to show that our passage is the older of the two

(2) त्वम्–Śankara explains this as त्वमेव He is right The author of the Gītā wants to emphasise the fact that Krsna himself is the **originator** of the कर्मयोग

(3) आदौ—We have already in Note (1) above said much about the significance of आदौ in this verse.

(4) अपरम् and परम्—These are very ancient words expre

ssing sequence in time, परम् means earlier in time अपरम् means later in time

5 (1) या वासुदेवेऽनीश्वरासर्वज्ञशङ्का मूर्खाणाम्—Śā Bhāsya-As we are not told in the subsequent verses about the prehistory of the birth of कृष्ण as the son of वसुदेव, we do not think that v 5 is a reply to a doubt regarding the son of वसुदेव being an incarnation of विष्णु The doubt, in fact, pertains to how Krsna was the originator of कर्मयोग,

In chapters II and III of the Gītā Krsna was the expounder of कर्मयोग, in this chapter he is the originator of कर्मयोग

(2) बहूनि–Vide Note (1) on v 4

(3) वेद and न वेत्थ Vide Note (1) on v 4

6 (1) In our opinion this verse explains how it is that the Lord **retains the memory** (verse 5) of his past births We propose to render the force of अपि which occurs twice in the first half of the verse as follows — 'Being **also** unborn, (and) of immutable nature and being **also** the Lord of all beings ' अपि occurs **after** अज and ईश्वर and not after सन्, so, the more natural construction of अपि will be to take it with अज and ईश्वर in the sense of **also** The sense is that when the Lord is born in the world he retains his original nature of अजत्व and ईश्वरत्व unlike the individual soul who also is अज and ईश्वर by nature but who is **unable** to retain his अजत्व and ईश्वरत्व. The reason why the Lord is able to retain his original nature is that the Prakrti and the Māyā through the means of which he is born (सम्भवामि) are his own and are controlled by him, while the individual soul is not the master of the matter (or the material body) through which he incarnates

According to Śankara the verse explains **how** the Lord **is born** in the world **though** he is free from good and bad deeds (dharma and a-dharma) " कथं तव नित्येश्वरस्य धर्माधर्माभावेऽपि जन्म "

Here Śankara seems to us to be incorrect in explaining the force of अपि He explains 'अजोऽपि सन्' as if it were 'अज सन्नपि' 'though I am unborn', so that instead of the more natural way of अजोऽपि सन् सभवामि 'I am born being also unborn' he take the sentence to be अज सन्नपि सभवामि I am born though I am unborn ' The result of his method of construing the words is that he comes to the conclusion that the Lord is **not really born** (force of इव in सभवामि–देहवानिव भवामि जात इव , he takes help of the word माया, for which see below) Thus, he has to add इव to सभवामि and consequently the very assertion made by the verse is nullified by Śankara Moreover the doubt raised by Śankara (कथ तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्माधर्माभावेऽपि जन्म) is really raised by him alone and not by Arjuna and it is in disagreement with the context According to the context Arjuna had asked Krsna to explain how he should know that Krsna had taught the कर्मयोग to विवस्वत् in the beginning of the creation, and the Lord says that he remembers his past births and in v 6 as we have suggested, he explains **why** he remembers his births An ordinary human being is also अज, अव्यय and ईश्वर, but he is not able to retain these characteristics when he is born The Lord on the contrary retains them when e his born This is because he is the master of the two Natures through which he is born (प्रकृति and माया)

(2) अजोऽपि सन् and ईश्वरोऽपि सन्–Here the Gītā's idea of births of the Lord seems to be different from the same of the पुराणs According to the Gītā the Lord in his human form does not cease to be the Lord and is not limited by the limitations of a human body. The same is proved also by the fact that throughout his births the Lord is here said **to retain the memory** of his past births (v 5) This is unlike the view of the पुराण according to which the incarnation of God does not remember the past births

(3) प्रकृति and माया–Śankara explains प्रकृति as त्रिगुणात्मिका

माया and माया as the powei of illusion (मायया न परमार्थत), in our opinion the woid माया should mean त्रिगुणात्मिका माया, because it has that sense in Bha Gī VII 14-15 This would mean that माया corresponds to the Lowei Natuie अपरा प्रकृति which is also said to be त्रिगुणात्मिका If this suggestion of ours be coiiect, 'प्रकृति' in this veise should mean the परा प्रकृति of Bha Gī VII 5-6 Both these प्रकृतिs belong to the Loid (Bha Gī VII 4-7) and aie contiolled by him , so, we can explain स्वाम् and आत्मन् in this veise 'अधिष्ठाय' means that Loid ietains His masteiy ovei the प्रकृति. We shall fuithei discuss the meanings of these terms in the cousie of our interpietation of the Gītā

As Śankaia explains प्रकृति as माया, Rāmānuja says that प्रकृति is the स्वभाव Rāmānuja explains मायया as स्वेच्छया (?) " ज्ञानपर्यायोऽत्र मायाशब्द । आत्मीयेन ज्ञानेन=आत्मसकल्पेन "

(4) इव in देहवानिव भवामि जात इव—Śankaia does not seem to us to be right in adding इव to सभवामि, as we have alieady said above

7-8 (1) This makes it cleai that the biiths of Krsna accoiding to the Gītā aie a iealíty and not an illusion A definite time (v 7) and a definite aim (v 8) aie assigned to the biiths of the Lord The **purpose** of the assignment of these seems to us to be that the authoi wants to tell us about **some points of distinction** beween the births of Krsna and the biiths of ordinary men and theieby to further support the fact of his **remembering** his past births while Aijuna forgets the same

(2) The biiths of the Loid are not like those of a man to enjoy the good and bad fiuits of his own actions

The idea of the births of the Loid seems heie to have been traced to the Upanisadic idea of Brahman as the Pro tectoi as expressed in येन जातानि जीवन्ति The created woild has its *sthiti* 'continuation' due to Biahman, so, Krsna who is identical with the पुरुष cieates himself for the pro-

tection of the world through the protection of the Dharma In other words 'the अवतार doctrine' was explained by the author of the Gītā as an ethical necessity (cf साधूनाम् and दुष्कृताम् in v 8)

With the word 'dharma' we should compare the conception of ऋत in the Rgveda

(3) युगे युगे–This in an expression found fn the Rgveda The Gītā does not know the theory of the 4 युगs

9 (1) This verse shows that the answer to Arjuna's question in v 4 is continued up to this verse. Arjuna did not know about the previous births of Krsna So, the latter describes the same and also his actions during the births Both of them are unlike those of a human being they are superhuman (दिव्यम्) It is therefore that Krsna remembers his past births while Arjuna does not (v 5)

(2) According to Garbe verse 9 shows that the अवतारवाद was a fresh doctrine in the days of the Gītā But we have already explained how these verses of the Gītā do not originally mean to teach the अवतारवाद The verse of अवतारवाद or rather the births of Krsna is **not a digression** in the Gītā It is purposely given by the author to support his view about the कर्मयोग

(3) मामेति—The भक्ति doctrine is partly set out in this verse

(4) जन्म मायारूपम्—Śā Bhāsya According to the Gītā the birth of Krsna is not of the nature of माया (illusion), but the births of Krsna are possible through the material Power of Krsna called माया,

10 (1) मद्भावम्—There have always been **two** conceptions of the state of Moksa in the Upanisads (1) merging of the soul into Brahman, just as the waters of the rivers merge into the ocean, and (2) the state of the Lord, i e attainment of the Lordship, in which case the soul retains his individuality Both these conceptions are found

sıde by ın the verses of the Mundaka Upanısad

The authoı of the Gītā heıe (ın v 10) says that the lıbeıated souls ıeach the status of the Loıd hımself Cf मम साधर्म्यम् ın Bha Gī XIV 2 We shall have to dıscuss the state of the Muktas lateı on

11. (1) यथा–In veıse 10 ज्ञान was saıd to be the means of ıeachıng the goal *vız*, the Loıdshıp the state of the Puıusa hıgheı than the Aksaıa The woıd यथा of thıs verse (11) defınıtely says that (ı) ज्ञान ıs not the only way to the Lord, (2) that the way to the Loıd depends upon the tempaıament of the seekeı ıatheı than upon the Sāstıa oı even upon the Loıd, the Sāstıa only explaıns thıs tempaıament and (3) that the Loıd of the Gītā ıs extrememely sympathetıc to Hıs devotees and (4) lastly that the choıce of the Path ıs gıven to the seekeı

(2) मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्या: पार्थ सर्वश –Thıs lıne ıs ıdentıcal wıth the latter half of Bha Gī III 25 But ın both the places the lıne has not the same sense In Bha Gī III 23 ıt means that the people at laıge adopt the fashıon of Krsna because the people of the lower stıata of the socıety follow the lıfe, manneı and the standaıd of the people of the hıgheı stıata (Bha Gī III 21) But Bha Gī IV 11 B means that human beıngs by whateveı path or method they adopt, puısue the Path to the Lord There aıe several Paths to the Loıd, not only one (that of ज्ञान stated ın v 10) Some of these paths aıe mentıned ın Bha. Gī IV 12 ff Thıs means that the goal of humanıty as a whole ıs Peıfectıon ın the foım of the attaınment of the natuıe of the Loıd (मद्भाव). The author of the Gītā here does not belıeve that theıe aıe some souls who are for ever condemned to the hell All Paths caıry man to the Lord

(3) यथा–यत्फलार्थितया–Śā Bhāsya Śankaıa holds that people who seek the varıous ıewaıds pıomısed by the Scrı pture do not really surrender themselves to the Lord and

are in no way on the path of Perfection Thus, he explains तथा as तत्फलदानेन and adds "यत्फलार्थितया यस्मिन्कर्मण्यधिकृता ये प्रयतन्ते ते मनुष्या अत्रोच्यन्ते" i e "This verse (अत्र) speaks of the persons religiously fit (अधिकृता) for various kinds of rewards and trying to get the same" Verse 12 which mentions those who resort to the deities and want to get the fruit (lit सिद्धि–achievement) of rites may appear to be in favour of Sankara

But we must admit that Śankara has here missed the very spirit of भक्तिमार्ग which teaches to readily look upon the greatest sinner as capable of attaining Moksa, even while he commits his sins This spirit of liberality and compassion on the part of God is a special characteristic of the Bhakti cult The latter half of the verse clearly says that all ways lead men to the Lord or that men pursue the Lord by all they do whether good or bad As regards verse 12 we do not think it favours Śankara very much (Vide our interpretation below)

(4) Verse 11 may be contrasted with Upanisadic statements like the following .—

(i) ऋते ज्ञानान्न मोक्ष Note that ज्ञान is mentioned in the immediately preceding verse *viz*, Bha Gī. IV 10 (बहवो ज्ञानतपसा पूता॰ मद्भावमागताः)

(ii) तमेव विदित्वातिमृत्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽयनाय (Śve Upa III 8) in the sense in which Śankara interprets this Śruti

(iii) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनु स्वाम् ॥ ३ ॥
नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्तपसो वाप्यलिङ्गात् ॥
एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वांस्तस्यैष आत्मा विशते ब्रह्मधाम ॥ ४ ॥
(Mu Upa III 2 3–4)

(iv) न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसा कर्मणा वा ।
ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु त पश्यते निष्फल ध्यायमान॰ ।
(Mu Upa III 1 8)

The Upanisads promised Moksa only to the followers of one particular path, or as is done in Mu Upa III 2 3 the Lord himself is said to make selection or choice of the man to whom he would reveal himself, not heeding the efforts of the devotee. The Chāndogya Upa. promised Moksa only to the ascetic (Chā Upa V 10 1) Unlike this narrowness the Gītā promises liberation through a variety of ways (Vide Bha Gī XIII 24-25)

Considered from this standpoint the आर्तभक्त and अर्थार्थीभक्तः (Bha Gī VII 17)-the former seeking to be relieved of his adversity and the latter trying to secure an object of his desire, are really on the way to Perfection though their immediate goal is not the same. In practice this kind of mental attitude works wonder by encouraging sympathy for all beings and respect for all religions

12 (1) Śankara holds that this verse explain why **all** persons do not submit themselves to the Lord who is anxious to favour all devotees equally He means that there are persons who **do not seek the Lord** and therefore **all** persons cannot be said to be on the path of the Lord

We suggest that v 12 is not in conflict with the literal sense of v 11 explained by us. Verse 12 undertakes to explain the popular religion of those days, the religion of the Veda proper was not forgotten nor given up even when the Gītā was composed, and the Gītā did not condemn it but recognised it (Bha Gī IV 12) and gave a new interpretation to it which suited the new spirit of Bhakti expressed in Bha. Gī. IV 11 This new interpretation of the old Vedic religion seems to be implied in Bha Gī IV 11-12 where verse 12 should in our opinion be interpreted in harmony with the express sense of v 11; because in Bha Gī IX 23-24 we are told that the worshippers of other deities are really worshipping the Lord himself and Bha Gī VII. 20-23 tells us that the Lord himself helps the devotees of other deities to fix firmly

their faith on those deities and **himself acting as those deities** gives them the respective rewards of their worship, and though these devotees of other deities do not reach Perfection (अन्तवत्तु फलं तेषाम्) they are on the Path to Perfection The worshippres of other deities should know that the Lord is the Lord and Enjoyer of all sacrifices and then they can attain Perfection even through the sacrifice addressed to the deities (who are different forms of the Lord himself) This is the teaching of Bha Gī IX 24

According to Sankara's commentary on Bha Gī. IV. 12 the Lord not only recognises the old Vedic religion but he would be also encouraging the people to follow it in its old form (as **interested** or *kāmya karman*). Śankara does not admit the possibility of "reaching Śrī Krsna through the sacrifice because Srī Krsna is the Lord of all sacrifices " as stated in Bha Gī IX. 24

(2) ज्ञानेनैव मुमुक्षव सन्त—Sā Bhāsya But ज्ञान in not the only Path to the Lord

(3) मानुषे लोके—Sankara " क्षिप्रं हि मानुषे लोके इति विशेषणादन्येष्वपि कर्मफलसिद्धिं दर्शयति भगवान् । " The कर्मन् or rites referred to here are like those for getting a son, getting a victory in a war, or getting rains, etc etc, which immediately give their results (सिद्धि) The latter half of the verse gives the reason **why** the people desiring the results of rites worship the deities

13 (1) Śankara gives **two** explanations about the propriety of this verse (a) He has remarked in his commentary on the preceding verse that only human beings have a religious fitness (अधिकार) to the duties of castes and the orders of life In this verse (13) he says, the Lord explains why it is that in the human world only the fitness (अधिकार) to do the duties of castes and the orders of life (वर्णाश्रमादि-कर्माधिकार) exists and not in other worlds (b) Or, he says, in v 11 it was stated that men who are classified according to castes and orders follow the path of the Lord

only, while in v 13 a reason for this statement is given According to Śankara the latter half of the verse is a reply to a subsequent doubt, *viz*, that if the Lord created the four castes of men,' he will be subject to the result of his action of creation and so he will no longer be the नित्येश्वर

In our opinion the only important point in v 13 is that though the Lord is the creator (kartr) of the division of the four castes he is **not subject to the result of his action** Verses 14-15 clearly say that one who knows how the Lord is not subject to the result of his action of creating the castes will himself be free from the result of his own actions and that Arjuna should do his actions following the Path of Action pursued by the Lord himself

The fact that the four castes are created by Lord is not at all to be emphasised here , the Lord might have created any other thing and he would have remained free from the fruit of his actions (Vide Bha Gī. IX 8-9)

Thus, verse 13 explains only what is कर्तृत्व aud अकर्तृत्व

In our opinion there is no reference to the four castes in verses 11 and 12, so the mention of the four castes in v 13A cannot be connected with verses 11 and 12

(2) Orthodox people often quote this verse as showing the origin of the four castes by being created by God himself But to those who seek the history of the Hindu Caste System it is clear that this verse is at most a later effort to explain the basis of the Caste System long after the Caste System already existed

The earliest reference to our Caste System is the one found in the Purusa-sūkta of the Rgveda (RV X 90) But in that hymn the Caste System is mentioned as an accomplished fact So, for the history of the origin and growth of the caste as a System we have to look to the still earlier hymns and perhaps the other Vedas and some

of the Brāhmanas

(3) कर्म–Śankara is right in referring to Bha Gī XVIII 40–44 We shall see later on that the Gītā's idea of the duties (कर्मन्s) of the castes is **far older** them the same of the Manusmrti, and consequently points to a period when the caste was not at all rigid

(4) गुणकर्मविभागश:–कर्मन्s are based upon गुणs and गुणs are to be traced to स्वभाव (स्वभावज कर्म in Bha Gī XVIII 40–44) So, the कर्मन्s are also स्वभावज and not created by God nor by the Śāstra The Śāstra only tries to explain them as a rational theory

14 We have already explained above that this verse is to be connected with the latter half of v 14 and then we get the important point emphasised in these verses

15 (1) Śankara has written a very brief commentary on this verse and seems to us to have missed the very point intended to be emphasised here

(2) मुमुक्षुभि कृत कर्म–This means that the Path of Action leads to Moksa

(3) ज्ञात्वा–This shows that a kind of Jñāna–parti cularly here the knowledge of the Lord's remaining free from bodage though doing various duties–**preceds** the actions

Thus, the verse teaches the Path of Disinterested Action as a means to Moksa

(4) यद्यनात्मज्ञस्त्व तदात्मशुद्धयर्थं तत्त्वविच्चेल्लोकसग्रहार्थम्–Śankara clearly wants to make the verse fit in with his system , he does not want to make out a system or a doctrine from the words themselves of the verse So, he does not decide whether Arjuna is अनात्मज्ञ or तत्त्वविद् He leaves it for his reader to make it out from the Gītā

It is clear that Śankara's difficulty arises from the words मुमुक्षु and ज्ञात्वा कृत कर्म.

आत्मशुद्धयर्थम्—This is the doctrine of Śankara The Gītā,

at least in this verse, does not say that the performance of actions will lead to चित्तशुद्धि and then to ज्ञान and lastly to Moksa Rather the word मुमुक्षुभि shows that the Path of Action is a direct way to Moksa

As regards Arjuna being अतत्त्वविद् we hold that his knowledge of the Lord himself being free from bondage even though doing actions like the creation etc. will make him तत्त्वविद् So, there is no doubt about Arjuna's being आत्मज्ञ If पूर्वै refers to जनक and others as Śankara himself says, and as is also stated in the Gītā itself (Bha Gī III 20), there is very little doubt about Arjuna being a jñānin a sage knowing Brahman, though Śankara would not tell us that जनक was definitely a ब्रह्मज्ञानिन् (Vide his com on Bha Gī III 20)

Thus, आत्मज्ञान precedes the Path of Action (ज्ञात्वा कृत कर्म)

(2) पूर्वै पूर्वतर कृतम्–The purpose of the author of the Gītā is to support his view by tracing it to old examples, as is done in the beginning of this Adhyāya

16 (1) The subject of this and the following verses makes it clear that in v 13 the discussion of कर्तृत्व and अकर्तृत्व is the point under consideration and that the question of चातुर्वर्ण्यसृष्टि is only secondary

(2) मोक्ष्यसेऽशुभात्–Śankara explains अशुभ as ससार So the knowledge of कर्म (i e कर्मयोग as will be explained in v 18) leads to Moksa, and not to चित्तशुद्धि

(3) In this v विकर्मन् is introduced in addition to कर्म and अकर्म already mentioned in v 16 It is strange that no explanation of विकर्मन् is given either in this chapter or in any other chapter of the Gītā We suggest that विकर्मन् means an action in doing which the agent starts with the idea of Disinterested Action but which ultimately results in an Interested Action The कर्मयोगभ्रष्ट described in Adhyāya VI 37-45 is perhaps one whose अकर्म (a disinte-

ıested actıon) tuıns out to be कर्म (an interested actıon) and who ıs thus the agent of a विकर्मन्

The above meaning of विकर्मन् ıs offered by us because ıt ıs consıstent wıth the meanıng of कर्म and अकर्म given ın v 18 (Vıde our Inteıpretation below)

(4) Śankara takes कर्मन् as शास्त्रविहितकर्म and विकर्मन् as प्रतिषिद्धकर्म and अकर्मन् as तूष्णीभाव and he says that कर्मणः in गहना कर्मणो गति stands for कर्माकर्मविकर्मणाम्

We hold that कर्मन् means actıvıty or ınactıvıty whıch ıs full of mental worrıes and mental longıng and yearnıng for the reward of the actıon which ıs eıther done or whıch is apparently not done (abandoned) according as one remains active or ınactive अकर्मन् in our opınion ıs an actıon whıch ıs actually done but wıthout a longıong for ıts result, i e whıch is done dısınterestedly (निष्कामकर्म), thıs अकर्मन् is possıble when actually a man is to all appearance fully actıve

The Gītā seems to ıefer to the Śāstra (e g Bha Gī XVI 24) whıch deals wıth विहित and प्रतिषिद्ध actıons But ın the present context there is no refeıence to such actıons

(5) गति·—Śankara–याथात्म्य or तत्त्वम् We would rather ınterpıet it as बोध or ज्ञान the ııght knowledge

18. (1) Śankara sees a hıghly phılosophıcal meanıng ın thıs verse In fact he dıscovers hıs doctrine of अविद्या ı, thıs verse (Vıde our summary of Śā bhāsya on thıs verse

Śankara's interpretatıon is as follows —कर्मन् means·ıe actıons , and अकर्म means absolute absence of actıons F·ry the standpoınt of the Parā Vıdyā there ıs no actıo ıng actıvıty ın the world , all actıons and all dealıngs ıs क्रिया, कारक, etc are only in the stage of अविद्या So, or it,पि " realızes that really there ıs no actıon ın what the la that people thınk to be actıon and that really there ıs ṃof the ın a state of affaıs ın whıch the wıse sage f ,y also

add that the Gītā **prefers** the continuation of the performance of his duties by a jñānin

On the whole Śankara's introduction to his commentary on this verse is a clear proof that he is wrong in his interpretation of the कर्मयोग of the Gītā, which is meant for a ब्रह्मज्ञानिन् and which leads him to Moksa

(2) अपि in कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि in v. 20 See *supra* our remarks on एव in कर्म परित्यजत्येव in Śā bhā on this verse The Gītā does not only allow or admit the option of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing the performance of his duties instead of renouncing them, but it emphatically and clearly prefers their continuation to their renunciation (Vide IV 15 force of एव in कुरु कर्मैव तस्मात् त्वम्, force of रहस्य ह्येतदुत्तमम् in IV. 3, एव in कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादय·—III 20, कर्म ज्यायो ह्यकर्मण· in III 8)

When the Gītā uses एव in III 4 it emphasises the fact that सन्यास of a ब्रह्मज्ञानिन् is not the **only** path for a ब्रह्मज्ञानिन् to get मोक्ष

So अपि in verses like this (IV 20) is really indicative of the Gītā's preference to action over its renunciation

(3) This verse explains कर्मण्यकर्म य· पश्येत् the **first** quarter of v 18

(4) तेनैवभूतेन प्रयोजनाभावात् ससाधन कर्म **परित्यक्तव्यमेव** इति प्राप्ते–This is not the fact, According to the context the ब्रह्मज्ञानिन् **may** give up all duties but it is not that he must It is Śankara's philosophical doctrine that one who realizes the self which is really **without action by nature** must abandon all actions, but, according to the Gītā, the self is really without action by nature because all action belongs to the Prakrti, and, still, the Gītā says that for this very reason it does not matter if the ब्रह्मज्ञानिन् carries on all his activities as before, rather, for this very reason the Gītā prefers **disinterested** action to renunciation And therefore the Gītā argues in favour of activity in these

verses e g by the force of अपि in v 20

The arguments of the impossility, somehow or other, of a ब्रह्मज्ञानिन् avoiding his duties (ततो निर्गमाभावात्) and that of the censure of the good (शिष्टविगर्हणा) are Śankara's own and they are no where given in the Gītā

As stated already, the Gītā here (in v 20) does not make a concession to ब्रह्मज्ञानिन् who is unable to avoid his duties, as is held by Śankara , the Gītā rather asks the ब्रह्मज्ञानिन् to continue doing his duties because he actually does not do anything

According to Śankara those verses of the Gītā (IV 20, IV 23, etc) which give the ज्ञानिन् an option of doing his actions or rather which ask the ज्ञानिन् to do his duties in preference to renunciation, are a mere concession to the ज्ञानिन् who somehow or other is unable to re nounce the actions and therefore requires to be sympathised by the Scripture This view corresponds to Śankara's view about the theism in the Gītā according to which the worship of God is taught in the Gītā by way of sympathy for the ignorant who cannot grasp the conception of the निर्गुण ब्रह्मन् , but the fact in this case is also that the Gītā takes ईश्वर or कृष्ण to be **higher** than the निर्गुण ब्रह्म as we shall see later on

21 (1) शारीर केवल कर्म—The actions done only physically, not mentally The context clearly shows that this verse speaks of doing actions without attachment to the rewards (केवल) Attachment to the rewards is the सकाम कर्म. The word शारीर means शरीरसाध्य ' to be done only physically ' , Cf शारीर तप: in Bha Gī XVII 14 For a further discussion of the meaning of शारीर, see our interpretation of Bha Gī V 9-13

Śankara takes शारीर in the sense of शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन कर्म. And he says that if शारीर means शरीरनिर्वर्त्यम् , then शरीरनिर्वर्त्यकर्म would include प्रतिषिद्धकर्म also (because प्रतिषिद्धकर्म is

also शरीरनिर्वर्त्य) and such a कर्म would bring sin to its agent, and, lastly, in that case the words of the text "नाप्नोति किल्बिषम्" will be contradicted by such an interpretation But here Sankara does not consider the word केवल in the text It is not only the bodily aspect of an action which is meant by शारीरकर्म, but the शारीरकर्म meant here must be केवल "done with no desire of the reward" (or, as Sankara says, अभिमानवर्जितम्) So it would not include प्रतिषिद्ध कर्म at all, or if even the प्रतिषिद्ध कर्म is done but is done without अभिमान or without the desire for the fruit, just like the काम्यकर्मs done disinterestedly, that कर्म will not make the man sinful So Sankara's पक्ष of शरीरनिर्वर्त्य is wrong, because it is शरीरनिर्वर्त्य निष्काम (= केवल) कर्म.

The word 'केवल' does not exclude मानस and वाचिक कर्म, it excludes only सकामकर्म an action done with a desire of the fruit See Bha. Gī V 10 where the word केवल is used with इन्द्रियै and is understood with कायेन, मनसा and बुद्ध्या

(2) त्यक्तसर्वपरिग्रहः—One who has given up all possessions i e all desires for possessions

(3) यतिर्ज्ञाननिष्ठ—Śankara applies the verse to an ascetic and thus interprets this verse as if it were given in contrast to the statement in v 20 (Vide his introduction which begins with "यः पुन पूर्वोक्तविपरीत ") Perhaps he is tempted to explain this verse as dealing with यति because the word त्यक्तसर्वपरिग्रहः is used here; but the expression "शारीर केवल कर्म कुर्वन्" shows that only a grhastha is meant here So it is not परिग्रहस्य अभाव (Vide Śā bhāsya on the next verse), but it is the absence of the desire for possessions, which is meant by the compound (त्यक्तसर्वपरिग्रह)

22 (1) यदृच्छालाभसंतुष्ट–This expression does mean "अप्रार्थितोपनतलाभसंजातालंप्रत्यय ।" as Śankara explains But this is a first stage and the next stage is that of कर्मयोग (कृत्वापि) or सन्यास (implied by अपि) So, after reaching the stage of यदृच्छालाभसंतोष, a man may continue to be in the grhastha

āśrama and may perform all duties Such a man, on account of his having reached the stage of यदृच्छालाभसंतोष remains equal-minded either in success or in failure of his actions (सम सिद्धावसिद्धौ च) and is not bound to trans-migration, though he **does** all his actions (=though he does not give up the performance of his duties) This shows that a gṛhastha is the topic of the verse

Śankara is wrong in sayiug that यति is meant in the verse

(2) कृत्वापि–Sankara शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन भिक्षाटनादिक कर्म कृत्वापि–Śankara writes a bhāsya as if it were ever possible that the यति can give up the शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन कर्म (and commit suicide), or that the शरीरस्थितिमात्र प्रयोजन कर्म done by a ज्ञानिन् can bind him to transmigration In our opinion neither of these two alternatines is possible and therefore Śankara's explanation does not seem to us to be acceptable As अपि must be taken with कृत्वा, Śankara should tell us what would happen if the Jñānin **does not do the** शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन कर्म, but he is silent on this side of the explanation of the force of अपि

23. (1) कर्मपरित्यागे प्राप्ते कुतश्चिन्निमित्तात्तदसंभवे सति—See Note 1 on v 20

According to Śankara the renunciation of all actions is compulsory on the attainment of the knowledge, according to the Gītā the continuation of the performance of all duties is preferable to the renunciation which was the teaching of the older Upanisads, e g, Chā Upa V 10 Both the older Upanisads and the Gītā opposed the सकाम कर्मन्s of the Veda, but they differed in their remidies against " the interested action " Thus, it in not that **some (unknown) cause** prevents the man qualified to renounce the world from doing so, rather the Gītā asks him purposely not to renounce them

(2) मुक्त shows that the कर्मयोगिन् is a ज्ञानिन् He is free

If an action is performed for the sake of this Yajña, the action is destroyed totally i e bears no fruit to the doer So यज्ञाय means according to the निष्काम कर्मयोग

Śankara explains प्रविलीयते as विनश्यति इत्यर्थः, but does not at all discuss the nature of the dissolution of the action 'प्रविलय' does not mean that in his case the actions are renounced, it only means that the actions do not give him their rewards or results

24 (1) (a) Śankara mentions an older interpretation, which is offered by a predecessor of his who was undoubtedly a Mīmāmsaka According to this interpretation the verse actually refers to the various implements of a sacrifice *viz*, अर्पण, हविः, अग्नि, etc, and the purpose of the verse is to recommend the sacrificial cult only, but in doing so, the verse glorifie the sacrifice by asking the यजमान (the sacrificer) to look upon every instrument and rite of a sacrifice as if it were Brahman Itself, just as a devotee looks upon his idol as विष्णु (Cf " नार्पणादिबुद्धिर्निवर्त्यते, किन्तु अर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिराधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिबुद्धिर्यथा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ॥). The Mīmāmsaka would say that the verse particularly applies to and recommends all the obligatory (नित्य) rites He holds that the काम्यकर्मन्s alone are ordered by the Gītā to be renounced and that this only is the sense of the साङ्ख्य or सन्यास in the Gītā.

Śankara is right in refuting the above interpretation by saying that such a performance of (obligatory or other) sacrifices would not lead to ब्रह्मप्राप्ति as stated in the verse (ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम्). But his other argument (सर्वकर्म सन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य) is not correct (See below.)

(b) Accoring to Śankara the word ब्रह्मन् which occurs six times in the verse is the only important word The verse in meant to praise the ब्रह्मज्ञान of a सर्वकर्मसन्यासिन् The सन्यासिन् understands ब्रह्मन् to be the only reality and never

performs a यज्ञ, which rather he has renounced His knowledge of Brahman assures him that **there is no यज्ञ** because the अर्पण, हवि, etc do not exist at all, what really exists being Brahman only If अर्पण हवि', etc exist at all, they exist in Brahman as रजत exists in शुक्ति or सर्प in रज्जु This is the सम्यग्दर्शन of a सन्यासिन्

According to Śankara the Gītā says that for this सन्यासिन् his ब्रह्मन् which he has realised is every instrument and every rite of a sacrifice The substance of the verse, therefore, is that a सन्यासिन् with ब्रह्मज्ञान should renounce all यज्ञs and all कर्मs (तस्माद् ब्रह्मैवेद सर्वमित्यभिजानतो विदुषः सर्वकर्माभाव) Śankara gives some other arguments, e g , कारकबुद्ध्यभावात् etc for this conclusion ; but as they are not put forth as an interpretation of the verse we are not concerned with them here

(c) But it is clear from the context that **all** actions (समग्र कर्म in v 23, सर्व कर्माखिलम् in v 33, सर्वकर्माणि in v 37) are here recommended for being done by one whose mind is fixed upon ज्ञान (ज्ञानावस्थितचेतसः) and the conclusion of the Adhyāya (आत्मवन्त न कर्माणि निबध्नन्ति धनञ्जय—v 41) proves the same The word यज्ञ in v 23 is not to be understood to mean a sacrifice in the sense in which it is used in the ब्राह्मणs, because the Gītā gives the word a very wide application by mentioning दैवयज्ञ, ब्रह्मयज्ञ आत्मसयमयोगयज्ञ, द्रव्ययज्ञ, तपोयज्ञ, स्वाध्यायज्ञानयज्ञ (Cf सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषा –v 30)

The above context of the verse disproves the interpretations of both Śankara's predecessor and Śankara himself Śankara's predecessor held that अर्पण, हवि etc are the really important words in the verse, because a real sacrifice is recommended in the verse Śankara holds that the verse is not meant to transform **all** our actions into Brahman or into parts of an allegorical Yajña, but the verse transforms **only** अर्पण, हवि, and other parts of a sacrifice into Brahman and therefore the ज्ञान of a सन्यासिन् is transformed into यज्ञ a rite or a ceremoney (निवृत्तकर्मणोऽपि सर्वकर्मसन्यासिन·

सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य अनर्थकं स्यात्)

In fact अर्पणादीनां विशेषतः ब्रह्मत्वाभिधानम् stands for the ब्रह्मत्वाभिधान of **all** instruments with which a कर्मयोगिन् does his **actions** which are each of them symbolically a Yajña Only अर्पण (the ladle) and other things which are instruments used in an ordinary sacrifice (यज्ञ) are mentioned because any action (worldly or otherwise) of a ज्ञानिन् who is कर्मयोगिन्, is symbolically called a Yajña and अर्पण, etc are the instruments of a यज्ञ Thus, the instruments of a कर्म (any action) are identified with the instruments of a यज्ञ, because thereby any कर्म is intended to be identified with a Yajña

Moreover, if we follow Śankara's interpretation one fails to see exactly how the ब्रह्मज्ञान of a संन्यासिन् **would be praised** (स्तुति) by saying that it is अर्पण etc i e things which are much inferior to Brahman or the knowledge of Brahman which is, according to Śankara, intended to be praised.

(2) The verse (by अर्पणादीनां ब्रह्मत्वाभिधानम्) shows the relation of कर्म and उपासना (Vedic meditation) as distinguished from भक्ति

(3) ब्रह्मणा=ब्रह्मणा कर्त्रा, and हुत=हुत ब्रह्मैव

(4) ब्रह्मकर्मसमाधिना–The समाधि or equibalance of the mind due to the realization that all action belongs to Brahman or the Aksara Cf समाधि in Bha Gī. II 44–54 (समाधिस्थ), 53 In Bra Su II 3. 39 it is stated that the individual soul is an agent (= कर्तृ) so long as he has no समाधि equibalance of mind both in success and failure of his undertakings

We may note that Prof Rajvade has pointed out ब्रह्मकर्मसमाधि as an objectionable compound

Sankara takes ब्रह्मकर्मसमाधिना as ब्रह्मैव कर्म–ब्रह्मकर्म तस्मिन् समाधिर्यस्य स ब्रह्मकर्मसमाधिस्तेनब्रह्मकर्म समाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम् We have above

suggested to interpret the compound to mean the equi balance of the mind (समाधि) resulting from the dedication of all actions to Brahman because the Gītā itself says ब्रह्मण्याधाय कर्माणि (Bha Gī V 10) For आधाय cf मूर्ध्न्याधायात्मनः प्राणम् Bha. Gī VIII 12 So ब्रह्मकर्मसमाधिना is a तृतीया तत्पुरुषसमास and is equivalent to कर्मयोगेन, through the path of disinterested action.

25 (1) अपरे योगिनः–Since the first half of the verse mentions the दैवयज्ञ a sacrifice dedicated to the gods, the words "अपरे योगिन " should be interpreted to mean "the followers of a certain other path" i e "the followers of the path of (interested) ritualism " There was a belief that by the performance of the Vedic sacrifices dedicated to the Vedic deties the sacrificer goes to Brahman (n.). See Mu Upa. 1 2 6 Probably the Katha Upa (I) has the same teaching

It is not unlikely that the Gītā here (in the first half of v 25) mention the old view that the performance of the Vedic sacrifices leads to Moksa and योग (in योगिनः) means a Path for Conduct leading to Moksa, as usual in the Gītā Otherwise, the followers of the काम्यकर्मन्s of the Veda would never be called योगिनः But Śankara takes the ordinary यज्ञ as referred to in the first half We fail to see how those who perform it can be called योगिन, if they aim at pleasing the various deities and getting the various rewards

(2) यज्ञ यज्ञेन–This is an old phrase, e. g. यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवा —(Rgveda X. 90), where probably यज्ञ in यज्ञेन means the पुरुष to whom the gods offerred the Sacrifice; or, the expression may mean (as we believe) "the gods performed **one sacrifice after another**" because in this case we can get the plural of sacrifices referred to by तानि धर्माणि in तानि धर्माणि प्रथमान्यासन् (Rgveda X. 90b)

The same expression is here used by the auother of the Gītā (IV, 25) But we hold that the intetpretation

of the expression must depend on the context of each text itself and therefore the sense of the expression in the Gītā is not the same as in the Rgveda

In the Gītā the force of एव in यज्ञेनैव shows that the expression " यज्ञं यज्ञेनैव " means " (The followers of another Path of Conduct leading to Moksa offer a sacrifice in the fire in the form of Brahman) by means of that very sacrifice dedicated to the deities " Thus, एव shows that the यज्ञ in यज्ञेन is no other यज्ञ but the same i e no other यज्ञ but the दैवयज्ञ

In our opinion यज्ञ' in the following and such other places leaves no doubt about its meaning:—

(1) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः —	Bha Gī III. 9
(2) यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते	„ „ IV. 23
(3) ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवो यजुह्वति—	Bha Gī. IV 25
(4) अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।	„ „ IX 24

In all these places 'यज्ञ' means the allegorical sacrifice or the Principle called Yajña, the ethical and moral standard of conduct offered to Arjuna as a guiding principle for the action of war (यज्ञः कर्मसमुद्भवः–III 14)

(3) ब्रह्माग्नौ–This cannot mean something else than what it means in v 24b (ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम्).

(4) ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति–Therefore, this latter half means " Others (i e the followers of another Path to Moksa) offer a sacrifice into the fire (–since all sacrifices are offered into the fire–) of Brahman by means of that very (*daiva*) sacrifice " The reference here is clearly to the कर्मयोग the Path of Disinterested Action ' ब्रह्माग्नौ यज्ञमुपजुह्वति ' means ' offer a sacrifice i e raise their every action to the status of a sacrifice offered into the fire of Brahman ' i e do all their duties in dedication to Brahman and thus avoid the bondage by the results of those duties This they do by means of यज्ञ (यज्ञेनैव), i e by an allegorical interpretation of their

actions, by allagorically interpriting their actions as sacrifices and parts of their actions as parts of a sacrifice, the old sacrifice In our opinion the latter half refers to the Path of कर्मयोग mentioned in v 24 The दैवयज्ञ is the way or means by which the actions are raised to the status of sacrifices by the ज्ञानिन् who is a कर्मयोगिन् here This method and this allegorical identification were suggested to the author of the Gītā because even in his days the popular form of religion was yet the Ritualism, and he thought of interpreting his teaching in the light of the old religion as we have already amply seen in Bha Gī III 4-15.

(5) According to Śankara the ज्ञानयज्ञ of a संन्यासिन् (i e. a ज्ञानिन् who after ज्ञान takes to सन्यास) is meant in this latter half of the verse. He says that the word 'यज्ञम्' here means आत्मानम् beacuse that word is mentioned in the list of the synonyms for आत्मन् (आत्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्), so also यज्ञेनैव in the verse means according to him "आत्मनैव" So, the verse means "Others (i e. the sages who know Brahman) throw as an offering (their own) Atman by means of Atman into the fire in the form of the (nirguna) Brahman." In other words, The sages who are सन्यासिन् , realize the limited Atman as nothing else but the unlimited (absolute) highest Brahman (सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यद्दर्शन स तस्मिन् होमस्त कुर्वन्ति सन्यासिन)

It is easy to see that Śankara's interpretation of यज्ञ as आत्मन् is wrong, that the verse has nothing to do with Śankara's theory of two-fold Brahman, and also that (the latter half of) this verse does not refer to सन्यासिन. ब्रह्मविद but only to कर्मयोगिन· who are of course ज्ञानिन·. Also it ts not easy to understand how the verse can be explain ed as a स्तुति of the ब्रह्मज्ञानिन् as held by Śankara More, over, यतयः are mentioned separately in v. 28

26-27. (1) Some kinds of Yogic practices are probably meant in these verses Or, mere abstenance from

enjoyment of objects of sense is here symbolically called यज्ञ

Śankara says that the enjoyment, by the senses, of unprohibited objects of sense is here called a sacrifice (श्रोत्रादिभिरविरुद्धविषयग्रहणं होम मन्यन्ते) But verse 27 refers to the control of the vital airs and seems to favour our interpretation of v 26 as referring to ध्यानयोग.

(2) सयमाग्निषु–Śankara–प्रतीन्द्रिय''सयमो भिद्यत इति बहुवचनम्

We may also say that there are **three** (or five) fires in a sacrifice and hence the plural number

(3) योग in आत्मसयमयोगाग्नौ must mean ध्यानयेाग

28 (1) अपरे–This verse need not be entirely a summary of the views in verses (25–27) which have preceded. Most probably this verse mentions some **more** types of "sacrifices" Thus, 'अपरे' should mean "other sacrificers"

(2) योगयज्ञा—Those who carry on the यज्ञ in the form of कर्मयोग the Path of Disinterested Action प्राणायाम etc which Śankara understands by योगयज्ञ are mentioned separately by the Gītā in the following verses

(3) ज्ञानयज्ञाश्च यतय· सशितव्रता·—The position of च here shows that (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञा is to be taken with यतय If so, only the (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञा are ascetics Even if we do not consider this position of च, we have to take यतय as a separate class from द्रव्ययज्ञा·, तपोयज्ञा etc

Śankara explains यतय· as यतनशीला

We hold that the ascetics are ज्ञानयज्ञा: as distinguished from योगयज्ञा· who, though ज्ञानिन, are not ascetics

(4) For the explanation of द्रव्ययज्ञा· see v 33 which says ' श्रेयान् द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञ· परंतप ।

29–30A (1) This verse also teaches some forms of प्राणायाम.

For the identification of these yogic practices with

those in the Yogasūtra the commentary of Madhusūdana Sarswati on the Gītā may be consulted

30 B (1) अपि in सर्वेऽपि एते–The force of अपि must be noticed. It means that **all** these described in verses 24–30 **equally** know the Yajña and their sins are **equally** destroyed by the Yajña दैवयज्ञा, द्रव्ययज्ञाः know the यज्ञ, the others described here know the Yajña **as well as** they By अपि the author of the Gītā widens the scope of the application of the word यज्ञ or यज्ञविद् Those who knew the यज्ञ according to the संहिता and ब्राह्मणs cannot restrict the sense of the term यज्ञ to the Vedic rites only since, in the opinion of the Gītā, **all** these knew the यज्ञ Not only the Mīmāmsakas, but others also knew the Yajña So according to the Gītā every one who was applying himself seriously and with the right understanding (ज्ञान) knew the Yajña and was purified by the Yajña

Śankara does not seem to have noticed the force of अपि in this verse

31 (1) यज्ञशिष्टामृतभुज—This is a Mīmāmsaka idea derived from the Śruti and it is given in the following verse of the Manusmrti also —

अघ स केवल भुङ्क्ते य· पचत्यात्मकारणात् ।
यज्ञशिष्टाशन ह्येतत्सतामन्न विधीयते ॥ Manu. III 118

But here the context has widened the sense of यज्ञ and therefore "यज्ञशिष्टामृतभुज" should also have a wider sense in this verse than what it means in the Smrti. The reward of those who perform this allegorical Yajña is said to be the attainment of सनातन ब्रह्म This also shows that the Mīmāmsaka expression "यज्ञशिष्टामृत" has a fresh and wider sense here So the author of the Gītā is here using an old idea from the doctrine of the Mīmāmsā and the language of the Mīmāmsā in order to explain the idea of the term यज्ञ as adopted and taught by himself

We may here notice the old idea of the Mīmāmsa regarding the reward of the cult of the sacrifices In Bha Gī. IX 20–21 we are told that "Those who are well versed in the three Vedas perform sacrifices and seek the attainment of heaven They go to the world of Indra and come back when their religious merit is exhausted, and they do this repeatedly " The Gītā changes this view about the फल in the verse in question (v 31 of Adhyāya IV) just as it changes the old view about Yajña in the same. It is this changed view about फल which is implied by the term योगिन in v 25A

(2) लोक and अन्य लोक—As stated above the old Vedic religion held that the world (लोक) of Indra was obtained by the performance of the (jyotistoma) sacrifice (Bha Gī IX 20–21) Thus, the Mīmāmsa believed in the attainment of another world through sacrifices Without performing sacrifices this other world could not be reached

(3) The Gītā makes use of this belief to support its own conception of the Yajña and says that **without performing a sacrifice** (any one of the sacrifices enunmerated in Bha Gī IV 25–30) **even this human world cannot be had** (नाय लोकोऽस्त्ययज्ञस्य)

What is the exact sense of नाय लोकोऽस्त्ययज्ञस्य ? The Gītā seems to have a two-fold meaning here A man who has not performed any one of the sacrifices (in Bha Gī IV 25–30) could not have been born in this world, nor would a man be born in future here if he does not perform a sacrifice in this life As the Gītā uses the word यज्ञ in avery wide sense the ultimate sense will be that with out doing some kind of sacrifice none deserves to get this world in his next life, much less can he get a higher world The idea is similar to नायलोकोऽस्ति न परो न सुख सशयात्मन (Bha Gī IV 40) One who does not believe in and does not perform a Yajña prescribed by the Gītā is as bad as one

who is a sceptic (सशयात्मन्), because both of them cannot get this world or the next (higher) world, both will be hereafter reborn in a lower world

(4) The purpose of the verse is to support the Gītā's idea of the Yajña and ultimately to prove the propriety of its कर्मयोग यज्ञ is a part of the Gītā's doctrine of कर्मयोग The यज्ञ in v 31 is the यज्ञ according to which every human action is a यज्ञ dedicated to God or Brahman (IV 24) The next verse explains "Yajña" further as having originated from " Karman " the principle of action

(5) This verse should be compared with Bha Gī III 13, *viz*,

यज्ञशिष्टाशिन· सतो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषै ।
भुजते ते त्वघ पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥

32 (1) बहुविधा यज्ञा·-According to the old Vedic ritualism, the द्रव्ययज्ञ alone was mentioned in the Veda and was performed in the mouth of Agni The Gītā says that this (द्रव्ययज्ञ) is not the only kind of यज्ञ, because यज्ञs are of various kinds (बहुविधा यज्ञा·) as described in v 25-30 (एवम्) The यज्ञs described here are different from आप्तोर्याम, वाजपेय, सोमयज्ञ, etc, etc

(2) वितता ब्रह्मणो मुखे-" are performed into the mouth of Brahman (neu) " We propose to interpret this in the light of such parallel passages occurring elsewhere e g,

(i) विद्यातप समृद्धेषु हुत विप्रमुखाग्निषु ।
निस्तारयति दुर्गाच्च महतश्चैव किल्बिषात् ॥ Manu III 90

Here हुतम् and मुख are important expressions and they support the interpretation of वितत as हुत and that of मुख in ब्रह्मण मुखे as the mouth (not as means or द्वार)

(ii) विज्ञान यज्ञ तनुते ।

Here ' तनुते ' is used in the sense of " performs the sacrifice " and विज्ञान shows that some kind of allegorical sacrifice is said to be performed here.

As regards ब्रह्मणः meaning " belonging to Brahman

(neu)," we should note that ब्रह्मन् (neu) is mentioned in v 31 and also in Bha Gī III 15 we are told that on यज्ञ is based the omnipresent Brahman As the goal of all the allegorical sacrifices of the Gītā, or, if not that, of the कर्मयोग of the Gītā (in which कर्म is a यज्ञ) is said to be ब्रह्मन्, the author of the Gītā says that all these manifold sacrifices are offered into the mouth of Brahman Itself The ultimate sense is that the actions done in the spirit of यज्ञ are dedicated to Brahman (neu) as described in v 24 (एवम् referring to v 24 ?)

(3) Sankara explains वितता ब्रह्मणो मुखे as " are stated in (or are known through) the means of the Veda " He takes ब्रह्म in the sense of the Veda, but there is no justification for this sense of ब्रह्मन् here, because though the Vedas describe आप्तोर्याम, साद्यस्क्र, etc, etc, they do not describe the यज्ञs mentioned in Bha. Gī. IV 25–30 to which v 32 undoubtedly refers by बहुविधा यज्ञा Again, Sankara explains वितता as " are known from " (lit are spread out), but in this explanation Sankara has to resort to a secondary sense of the word वितत Moreover, he changes मुखे (loc) into मुखेन (inst) Lastly, as the origin of all the यज्ञs is given as कर्म in कर्मजान् विद्धि तान्सर्वान् (32 c), the Gītā need not be anxious to tell us that the यज्ञs are laid down in the Veda

(4) कर्मजान् विद्धि तान्सर्वान्–This is the chief point pressed in the Gītā about its teaching of यज्ञ Having finished the description of its ethical sacrifices, the author says that not only the old sacrifice of the Vedas but all possible sacrifices are the results of activity Thus, Arjuna is asked to be active in order that he can fulfil the यज्ञ he is to follow, viz, the Yajña of the Karmayoga

The same idea occurs in the Gītā frequently, e g in यज्ञ कर्मसमुद्भव (Bha Gī III 14)

If we want to complete the idea of यज्ञ and कर्म we should here add कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् । तस्मात्सर्वगत ब्रह्म

नित्य यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ (Bha Gī III 15) Thus we should trace यज्ञ ultimately to Brahman (neu.) or the Immutable

But Śankara says that कर्मजान् means अनात्मजान् i e Yajñas are not born of Atman who is निर्व्यापार 'actionless' Perhaps he also suggests that as a result of this knowledge one should give up all actions and take to Sannyāsa or Renunciation

(5) एवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे । Here the ज्ञान of the relation of यज्ञ to कर्म as that of an effect to a cause is said to bring मोक्ष and मोक्ष must mean release from the bondage of actions, not release from actions If the latter were the sense, then Arjuna would have to give up all actions, but this is not the case Verses 41 and 42 make this point quite clear **ज्ञान here is the immediate cause of release from the bondage of actions, which actions done in the light of this ज्ञान do not bind a man to the world and thus are the immediate means to Moksa**

So ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे in this verse does not mean that मोक्ष is to be had through ब्रह्मज्ञान

33 (1) From v 33 a section on ज्ञान begins (v 33–42) It is an important question whether this ज्ञान means the ज्ञान leading to and identical with सन्यास or whether it leads to कर्म i e कर्मयोग

ज्ञान here is not only the ज्ञान of the relation of यज्ञ to कर्म as that of the effect to its cause, but it is the higher ज्ञान by which one can see all beings in one's own self and in the Lord (v 35) and which burns to ashes all actions (v 33, 37).

According to Śankara this section contains ज्ञानस्तुति, i e this ज्ञान is supreme, it is a higher stage than that of कर्म, this ज्ञान includes in itself the fruit of all कर्मs (see the Śruti quoted by Śankara and also सर्वत सप्लुतोदकस्थानीय"), so, Śankara seems to mean that सन्यास is taught here for

the real ज्ञानिन् This is his general standpoint in the interpretation of the Bhagavadgītā

In our opinion ज्ञान is reached though कर्म or कर्मयोग (v. 38) but after reaching ज्ञान a man has an option between सन्यास (v. 39) and कर्मयोग (v 41-42), i e after getting the ज्ञान a man may renounce actions or continue them

(2) द्रव्यमययज्ञ—A sacrifice performed with the required or prescribed materials This is contrasted with ज्ञानयज्ञ a sacrifice which, as described in v 34 and 38, consists ef the approach to the teacher, and questions and answers with him and the performance of disinterested actions (योग) during this study (v 38) and which is reached after a long period (v 38)

As regards the फल of द्रव्ययज्ञ nothing is expressly stated in these verses Regarding the फल of ज्ञानयज्ञ we learn that ज्ञान is the फल (v 38) and that after ज्ञान is obtained the highest peace follows not very late (v 39) and also that after removing the doubt through knowledge (ज्ञान) one should resort to योग and get up and fight (v. 42) It must be noticed that this ज्ञान is not here stated to be the immediate means of मोक्ष or release from the world Here ज्ञान is a means of purification (v. 38).

As nothing is stated about the reward of द्रव्यमययज्ञ (v 33) and yet the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानयज्ञ (ज्ञानमययज्ञ) are compared with each other (v 33A) and as the ज्ञान is preceded and followed by कर्मयोग (v 38 and 42), we suggest that द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानमययज्ञ are both of them यज्ञs leading to liberation from transmigration

In this verse or in its context there is nothing to lead us to think that द्रव्यमययज्ञ means a यज्ञ in which the sacrificer seeks a reward and which gives that reward to the sacrificer (फलस्यारम्भक–see शा भा) In our opinion, if the द्रव्यमययज्ञ at all gives a reward, it is the reward of मोक्ष We find, e g., in the Katha Upanisad the mention

of a द्रव्यमययज्ञ leading to freedom from transmigration Such a यज्ञ is here compared with the ज्ञानयज्ञ which leads to freedom from the bondage caused by the performance of one's duties As after the attainment of the ज्ञान the actions **do not bind** a man, he gets freedom from tran smigration through the Path of Disinterested Action (योग in v 42) Both the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञान(मय) यज्ञ lead to the same फल or reward and yet the Gītā prefers ज्ञानयज्ञ to द्रव्यमययज्ञ (श्रेयान् in v 33)

(3) The reasons for this preference shown by the Gītā are stated in v 33B, v 36--37, 38A and 39

सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते–Does this mean that the ज्ञान **includes within it (the reward) of all actions ?** And if so, is it that the ज्ञानिन् must renounce all actions ? Śankara says Each द्रव्यमययज्ञ gives a particular reward, ज्ञान gives no reward but the highest reward, *viz*, Moksa, this highest reward includes within it all other rewards , hence ज्ञान is far superior to any कर्म whatsoever In fact the ज्ञानिन् does not seek the minor rewards , but his ज्ञान is **praised** by saying that it contains within it (i e it far surpasses) any reward that can be achieved through any rite or action (And hence a ज्ञानिन् should take to सन्यास Or , a सन्यासिन् who is ज्ञानिन् already is far superior to a ritualist)

It is difficult to understand how the ज्ञानिन् would feel when he would hear **this praise of his knowledge, if the praise** be meant for him But perhaps it is meant for the अज्ञानिन् In that case we do not find a corroboration of that view in what precedes and what follows this verse In the context of this verse an अज्ञानिन् (or Arjuna who is अज्ञानिन्) is asked to seek the ज्ञान earnestly (v 34–36), but he is not told that he should take to सन्यास, because his ज्ञान will contain within it all the possible rewards of all actions Rather, he is asked to do his duties after attaining the ज्ञान.

We suggest the following meaning of v 33B " All actions whatever end in the ज्ञान ", meaning after ज्ञान is attained, it is not necessary for the ज्ञानिन् to do any actions For the अज्ञानिन् it is compulsory to do all his duties , he cannot give up his duties If he gives them up, he will be मिथ्याचार But the ज्ञानिन् may give up or may continue to do his duties, since on the attainment of ज्ञान he reaches a state when he does not stand in need of any duty prescribed for him He is given an option of choice

Now, in the context in v 33 the ज्ञानयज्ञ is contrasted with द्रव्ययज्ञ which also leads to मोक्ष, as we have explained. Between these two means to मोक्ष, the Gītā prefers the ज्ञानयज्ञ, " because all actions whatsoever end in ज्ञान " The sacrificer who performs the द्रव्यमययज्ञ performs it with the idea that he **must perform** it because otherwise he cannot get the Moksa But the ज्ञानिन् reaches a stage when he is free from any compulsion to do any duty or any sacrifice, including the sacrifice of मोक्ष as described in the Katha Upanisad It is this spirit of freedom from compulsion of duties which the Gītā asks us to appreciate in the ज्ञानिन् and therefore it prefers ज्ञानयज्ञ to द्रव्यमययज्ञ giving the highest reward To state the same more clearly, the ritualist who **seeks to be liberated** works under **the** sense **of fear** since he **must** fulfil every minute detail of his ritualism while the ज्ञानिन् who has realized that all activity originates ultimately from the Supreme Brahman and who dedicates his actions to the Lord and remains himself equal-minded either in success or in failure of his undertaking is **already liberated** and **does not care for the result** of his undertaking, he only cares that he does all his duties disinterestedly and in doing so his ज्ञान is an unfailing guide to him The ज्ञानिन् has reached the stage of नैष्कर्म्य as stated in

यस्त्वात्मरतिरेव स्यादात्मतृप्तश्च मानवः।
आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥
नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय· ॥ (Bha. Gī III. 18)

After reaching this stage, the ज्ञानिन् may renounce all actions or may continue them

(4) Śankara really takes कर्म in the sense of कर्मफल, though he does not say so expressly Moreover, he gives an unusual sense to परिसमाप्यते, *viz* , अन्तर्भवति, but the ordinary and only sense of this verb is 'to end', cf त्वयि तु परिसमाप्तं बन्धुकृत्य प्रजानाम् (Śā Act V 8) - The Śruti quoted by Śankara also favours action, rather than renunciation of actions

34 (1) Is a teacher necessary ?

(2) सेवया=Compare the episodes of the Upanisads and the Mahābhārata in which the students served the teachers for a very long period, **e g**, they tended the cows of the teachers for a long time

35 (1) This verse is important for the nature of the ज्ञान which **precedes** कर्मयोग It is a knowledge of the origin of actions and origin of the Yajña, by which Arjuna will not be bewildered in the performance of his duties once again Moreover, by the same knowledge he will see all beings in himself and in the Lord, so that he is sure of the immortality of all beings

Is the realisation of beings **in** the Lord the same as in Adhyāya XI ?

(2) क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्व सर्वोपनिषत्प्रसिद्धम्—in Śā bhāsya We fail to see how the **identity** of the soul with the Lord be made out from v 35B The verse teaches only the existance of all beings in the Lord and in himself and the fact that Arjuna will thereby be no more perplexed

36 (1) पापकृत्तम —This refers to the slaughter involved in Arjuna's duty Cf अहो बत महत्पाप कर्तु व्यवसिता वयम् ।
यद्राज्यसुखलोभेन हतु स्वजनमुद्यता· ॥
Bha Gī I 45

Arjuna thought that he should not fight because fighting in his case was a sin Thus, he was confounded in the performance of his own duties The knowledge (ज्ञान) will convince Arjuna that the performance of duties which are so cruel as to involve a slaughter does not involve sin if he performs them in the right way *viz*, in the way of Yoga " Disinterested Action. "

The Lord elsewhere says that one's own duties though apparently sinful (विगुण) should be preferred to the duties of another caste or order of life though meritorious in their performance (श्रेयान् स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठितात्-Bha Gī III 35 and XVIII 47)

(2) वृजिन is the sin apparently involved in the duties of a क्षत्रिय

(3)धर्मोऽपीह मुमुक्षो पापमुच्यते—This is a part of Sankara's doctrine about the religious deeds prescribed by the Scripture Bādarāyana does not share this view According to him धर्म in the sense of pious deeds is a help to the attainment of Moksa , but according to Śankara, they also, like अधर्म, have to be given up if one seeks Moksa Cf Bha Gī XVII 25.

37 (1) ज्ञानसहभावीनि कर्माणि—Śankara seems to admit actions after the attainment of knowledge, because they also exist along with ज्ञान If so, his explanation here is correct. The knowledge would make all the actions done by a ज्ञानिन् unable to bind him to the transmigration (निर्बीज) Thus, the jñānin does not give up actions, but his jñāna deprives his actions of their power to cause bondage

(2) सर्वकर्माणि—Śankara explains सर्वे as suits his own theory of जीवन्मुक्ति Vide Śā bhāsya on Bra Sū. IV. 1 13-19 But most probably सर्वे means **all** the duties of a caste and an order of life The Gītā does not seem to know the distinction between प्रारब्ध, सञ्चित and क्रियमाण कर्मन्s

(3) The verse clearly states the relation between wisdom and character. The function of philosophy and

religion is to guide the actions of a man.

(4) The verse does not all speak in favour of Renunciation. Even according to Śankara it speaks of actions coexisting with jñāna. He would say that such actions are only those of begging alms, etc, necessary for an ascetic to continue his life But the context clearly shows that all actions of a gṛhastha who is a jñānin are meant in the verse The verse says nothing about a sannyāsin

38 (1) पवित्रम्—ज्ञान is a means of purification, it is the highest means of purification

(2) योगसंसिद्धः—This must be read along with v 42 योग (the Disinterested Action) has two stages. the primary and the advanced In the primary stage योग is a साधन to ज्ञान, and after getting ज्ञान the ज्ञानिन् (a) may continue the practice of disinterested action as before or (b) may give up all actions and take to Renunciation In (a) the योग of the ज्ञानिन् is the फल, the Yoga of the advanced stage Janaka's Yoga was the Yoga of this type (b) is, of course, सन्यास The Yoga in its साधन aspect is meant in v 38 and the Yoga in its फल aspect is meant in v 42 ज्ञान is the फल of योग in its साधन aspect, while ज्ञान is the साधन of योग in its फल aspect

The verses which speak of the performance of duties **after** the attainment of jñāna refer to योग in the फल aspect e g in v 33, v 37, v 23 and II 46-48.

(3) योगेन is explained by Sankara as कर्मयोगेन समाधियोगेन च We believe, he uses समाधि in the sense of equipoise of mind (See Bha. Gī II 53) and thus समाधियोग is only a synonym of कर्मयोग

(4) ज्ञान—Note that in this verse ज्ञान which is the फल of योग (in its साधन aspect) and the साधन also of योग (in its फल aspect) is mentioned So, the same ज्ञान has two aspects with reference to योग i e कर्मयोग

With reference to सन्यास this ज्ञान will be a साधन to संन्यास

39 (1) श्रद्धा is the faith in the Scripture and the teacher (गुरु) This श्रद्धा will be outwardly shown by प्रणिपात and सेवा (v 34), but this प्रणिपात and सेवा alone will not do, as Śankara rightly explains in his commentary on संयतेन्द्रिय

(2) The verse does not mention सन्यास as immediately and necessarily following the attainment of ज्ञान

40 (1) 'सशयात्मा' perhaps means one whose **nature** is always to doubt, so that he would never be convinced Such an attitude for a really ignorant man is very dangerous. The verse does not bar the use of तर्क, युक्ति and मनन Vide परिप्रश्न in v 34

(2) अज्ञ—It is very dangerous for an ignorant man to have no faith in the Scripture; the ज्ञानिन् may give up faith and examine the Scripture through सशयs Or अज्ञ must have श्रद्धा in गुरु, the ज्ञानिन् need not have. He may be his own गुरु.

41 (1) V. 38 describes a कर्मयोगिन् in the साधक stage, verses 41-42 describe him in the सिद्ध stage The गीता teaches the कर्मयोग of the सिद्ध stage as an option with the सन्यासयोग But सन्यासयोग and कर्मयोग cannot be reached without the कर्मयोग of the साधक (or साधन) stage. कर्मयोग is a साधन to both सन्यास and कर्मयोग

(2) ज्ञानसाछिन्नसशयम्—The purpose of emphasizing ज्ञान was to show the exact way of doing one's actions, i e to build up the character of a man

(3) Śankara takes योग as परमार्थदर्शनलक्षणयोग, and सन्यस्तकर्मन् means one who **has renounced** all actions But the context as explained by us above (See also v 2B) shows that योग is the कर्मयोग, and सन्यस्तकर्मन् if taken literally conflicts with v 41B which means only कर्मबन्धाभाव (v. 41B) and not कर्माभाव Cf योग in the next verse

(4) कर्माणि–गुणचेष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि–Śankara says that कर्माणि are not the वर्णकर्मन्s, but they are the actions of a संन्यासिन् which are only of the form of subsidiary actions.

42 (1) योग=कर्मयोग The knowledge of कर्मयोग should be the source of अर्जुन's inspiration to do his duties as a क्षत्रिय, *viz.*, to fight

Śankara's explaination of योग (सम्यग्दर्शनोपायभूतम्) is inconsistent with छित्वा संशयम्

(2) आत्मन –Śankara–आत्मविषयः If so, योग is preceded by आत्मज्ञान.

(3) As to the योग following ज्ञान, see notes on v 38 above

Note that the traditional title of Adhyāya IV is ज्ञानकर्मसंन्यासयोग· (Cf. योगसंन्यस्तकर्माणम् in v 41), while Śankara has given the title " ब्रह्मयज्ञप्रशंसा " to his commentary on the Adhyāya.

Adhyāya V

1 (1) Śankara has written a long introduction to this Adhyāya in which he tries to show that the sannyāsa with which the Yoga is compared in v 1-6 is the **sannyāsa without the knowledge** (ज्ञानरहित सन्यास) Some of his arguments and our replies to the same are as follows—

(a) Śankara–Several verses of Adhyāya IV, *viz*, 18, 19, 21, 22, 24, 33, 34, 37 teach sannyāsa accompanied by knowledge We have however shown that these verses and also IV 42 deal with the Yoga or the Karmayoga which is in our opinion accompanied by the highest knowledge (IV 35)

(b) According to Śankara Bha Gī IV 42 teaches the Karmayoga ' which is not accompanied by knowledge ' in the opinion of Śankara

We have shown that Bha Gī IV 42 mentions योग which is preceded by the knowledge of Atman

(c) These Sannyāsa and Yoga are **mutually contradictory** because the former is accompanied by knowledge and the latter is not

We hold that both are accompanied by knowledge and since the Yoga is preecceded by the renunciation of all desire for the rewards of actions, it is on a par with the Sannyāsa which involves the renunciation of both the actions and the desires

(2) ननु चात्मविदो ज्ञानयोगेन निष्ठा नानुपपन्न ।

In Note (1) above we have noticed that **in the opinion of** Śankara a great number of the verses of Adhyāya IV deal with ज्ञानवर्क सन्यास (and Bha Gī IV 42 deals with योग

which is " ज्ञानरहितकर्मानुष्ठान") and in Bha. Gī V 1 a question as to which of the above two is better than the other is asked So, an opponent asks Śankara that this question is not consistent with the teaching of Adh IV as interpreted by Śankara himself (In our opinion all these verses of Adhyāya IV deal with the Karmayoga which means the Path of Disinterested Action) Moreover, there can be no question of the better one out of two paths one of which is preceded by knowledge and the other is not.

In our opinion this पूर्वपक्ष itself is an important refutation of Śankara's view about these verses of the Gītā Śankara replies that though the sannyāsa of Adh IV is ज्ञानसहित-संन्यास, the सन्यास in the question of Bha Gī V 1 is ज्ञानरहित-सन्यास and therefore a question about the better one out of ज्ञानरहितसन्यास and ज्ञानरहितकर्मानुष्ठान is quite possible This reply is only a lame defence of his mistake by Śankara The fact is that between ज्ञानसहितसन्यास and ज्ञानसहितकर्मानुष्ठान, a preference can be and is pointed out here. " अनात्मविदपि कर्तापक्षे प्राप्तोऽनूद्यत एव " is a false assumption of Śankara

(3) प्रतिवचनवाक्यार्थ Śankara:—

We shall later on see that the reply of the Lord also does not favour Śankara.

For the other points raised by Sankara in his introduction *vide* our summary of the same in the foot-notes of his bhāsya

1 (1) According to Śankara the सन्यास in these verses (1–6) is Renunciation devoid of the knowledge (ज्ञानरहितसन्यास)

But according to the context both Sannyāsa and Yoga mentioned here are those preceded by the knowledge, because they are said to lead (directly) to the final beatitude (निःश्रेयसकर) in v. 2 In v 6 Śankara himself takes the word sannyāsa as the Renunciation in the proper sense.

(2) मे कतरच्छ्रेय. and श्रेयोवाप्तिर्मम स्यात्—Śā bhāsya.

Śankara tries to show that the **question** of Arjuna is about his own fitness for the Path he should follow to get **his own** good, because, later on he will say that the **answer** of the Lord is also about Arjuna's own good Śankara does not recognise the fact that even for the jñānin the Path of Yoga is regarded by the Gītā as better than the Path of Sannyāsa

(3) To what verses in Adh III and IV, does पुनः in v 1A refer ? "पुन" does not mean that once (e g in Adh II or III) the Lord had told A about **both** the Sannyāsa and the Yoga and that he **again** (e g in Adh IV) told him about the same two

Śankara does not seem to be particular in explaining पुन , he has referred to पुन twice (साख्याना सन्यासिना ज्ञानयेागेन निष्ठा पुन कर्मयेागेन योगिना निष्ठा प्रोक्ता and सन्यास शससि कथयसीत्येतत् । पुनर्यांग च शससि) without mentioning what two passages are referred to by पुनः , but he seems to hold that ज्ञानसहितसाख्य or सन्यास and कर्मयोग were first mentioned in Adhyāya II and they are again mentioned in Adhyāyas III and IV and the Lord does not mention his preference for either but says that साख्य and योग are for two different classes of men

We hold that Arjuna's question (Bha Gī III 1) is already answered in Bha III Gī 8 (कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः)

According to Śankara Arjuna's doubt in Bha Gī V 1 is based upon the statement in Bha Gī III 4 and the कर्मयोग laid down in Adh III and IV Thus, Śankara having explained सन्यास or साख्य in Bha Gī V 1-4 as ज्ञानरहितसन्यास tries to trace it to Bha Gī III 4

We hold that साख्य does not mean सन्यास (*Vide* our interpretation of Bha. Gī II)

So, we suggest the following explanation of पुन· 'पुनः' does not mean that both संन्यास and योग are stated by the Lord at **two** places in Adh II-IV We suggest that Arjuna objects to **two** points having been mentioned by the Lord

at two places , he wants to know and to heaı about only one path which he should follow without any furtheı discussion So, he complains not about सन्यास and योग being once mentioned Adh II and again in Adh III–IV, but he complains against two standpoints being mentioned twice He had complained against the mention of बुद्धि and कर्म in Bha Gī III 1 and wanted to know only one of the two , now he again finds that the Lord has mentioned two paths in Bha Gī IV (*Vide* IV 20,22,28 wheıe सन्यास as well as योग aıe ıeferıed to) and so he does not like this method of Krsna , he wants Krsna to let him know only one path which he should follow

So, the Lord has not mentioned सन्यास and कर्मयोग in Adh II , but he has mentioned them both in Adhyāya IV (See अपि in Bha Gı IV 20, 22 , some of the Yajñas e g in v 26–27 ıefer to सन्यासिन्s , also v 28 , while Bha Gī IV 32–42 deal with कर्मयोग only)

(4) यच्छ्रेय –Śankara explains this as " यदनुष्ठानाच्छ्रेयोवाप्तिर्मम स्यात् " Thus he tıies to bıing in मम though it is not given in the verse By introducing मम in the veıse he makes the question raised by Aıjuna here a question meant for Aıjuna (or a मध्यम आधिकारिन्) only But this is not supported by the word of the verse His question is a question foı the entire humanity

(5) एकम्–अन्यतरत्सहैकपुरुषानुष्ठेयत्वासभवात्—Śa bhā Perhaps Śankara emphasizes सहैकपुरुषानुष्ठेयत्वासभव (impossibility of being practised by the same man at the same time), because he believes the ज्ञान leads to सन्यास and कर्म is devoid of ज्ञान, so one and the same man cannot be ज्ञानिन् and at the same time follow the path of कर्मयोग But it should be rememberıed that ज्ञान is not in conflict with कर्मयोग, ıatheı the Gītā emphasizes that after the attainment of ज्ञान the कर्मयोग should be practised (Bha Gī 42) in preference to सन्यासयोग the Path of Renunciation which may be pursued instead of कर्मयोग after ज्ञान is attained सन्यास is in conflict of कर्म and ज्ञान precedes both (कर्म has two aspcets, साधन aud साध्य, for which see above Note (4)on v IV 38)

2 (1) According to Śankara the सन्यास in this verse is the सन्यास taken by an ignorant man (अनात्मविद्), such a man shall not be benefited by सन्यास at all So, his सन्यास is inferior to the कर्मयोग which is in the opinion of Śankara practised only by the ignorant (अनात्मविद्)

In our opinion both सन्यास and कर्मयोग are to be followed **after** the attainment of ज्ञान and are equally good for the attainment of Moksa and yet the Gītā prefers the Karmayoga The reason for this preference is the fact that the Path of Renunciation is more difficult than that of Karmayoga (Bha. Gī V. 6A) and that a sage possessed of Karmayoga reaches Brahman without delay (Bha Gī V 6B)

(2) निःश्रेयसकरौ उभौ–" Both the Path of Renunciation and the Path of Disinterested Action lead to Moksa " नि श्रेयस is मोक्ष the final Beatitude Śankara also explains निःश्रेयस as मोक्ष

As the सन्यास and कर्मयोग are here declared to be नि श्रेयस करौ, they are Paths to be followed **after** the attainment of ज्ञान, because without ज्ञान it is impossible to get Moksa There are also many verses in the Gītā where सन्यास and कर्मयोग are stated to be preceded by ज्ञान (Bha Gī IV 20, 22, 35, 41, 42)

Śankara takes the सन्यास as the renunciation of the ignorant (अनात्मविद्), so he says that the renunciation and the disinterested action first lead to ज्ञान and **then** they lead to Moksa This addition of Sankara is not at all justified by any word in the verse, and, it is against the clear statement in the Gītā as to the priority of the attainment of ज्ञान to the pursuit of सन्यास or कर्मयोग

(3) कर्मसन्यासात्केवलात् and स्तौति–Śankara has taken सन्यास as सन्यास followed by the ignorant, so he **adds** केवलात् (pure, i e. without the knowledge of Atman) By saying that the verse contains a स्तुति of कर्मयोग, Śankara means that the verse is not to be understood literally But this, again,

is wrong The Gītā really favours कर्मयोग in preference to सन्यास of the ज्ञानिन् It is because he takes सन्यास in the verse as the सन्यास of the ignorant that he has to add केवलात् and स्तौति

3 The कर्मयोग is superior to कर्मसन्यास because really सन्यास means "giving up love and hatred", not merely the abandonment of actions as such मोक्ष is attained by one who is free from द्वेष and आकाक्षा (or राग)

Śankara does not notice the importance of the verse at all. The Gītā prefers the spirit of सन्यास (absence of द्वन्द्वs) to the actual garb of सन्यास सुखम् is to be contrasted with दुःखम् in v 6 The Gītā does not deny the Path of Renunciation of Action, but prefers the Path of Disinterested Action to that of Renunciation because the former is easier than the latter.

"बन्धात्प्रमुच्यते" means the same as "ब्रह्म अधिगच्छति"

4-5 (i) Śankara seems to take साख्य as सन्यास We hold that साख्य here refers to the Sāmkhya mentioned in Bha Gī II 39 and therefore it does not mean सन्यास. Hence, in our opinion, these two verses (4-5) deal with the साख्ययोग and कर्मयोग (योग in v 4a is explained as कर्मयोग by Śankara also)

We have already stated why in our opinion the साख्य in Bha Gī II (and elsewhere in the Gītā) cannot mean सन्यास In verses 4-5 there is also no reference to साख्य as सन्यास, moreover, the force of तु in v 6 seems to us to be that of distinguishing सन्यास (of the ज्ञानिन्) from **both** the साख्य and योग (i e कर्मयोग)

It may be asked why a reference to साख्य is made when as a matter of fact, a comparison of सन्यास and योग was being considered We find an explanation in the force of तु in v 6. The author of the Gītā puts साख्य on a par with योग (in v 4-5) and, so, he mentions साख्य along with योग and contrasts सन्यास with both साख्य and

योग As the verses (4 and 5) occur in a very natural way and as the author does not try to introduce the साख्य though it is a new factor in the discussion, we suggest that in the days of the Gītā the साख्य was a very well-known Path and some people considered it to be diffierent from the Yoga, but the author of the Gītā denied this difference and held that there was no difference between साख्य and योग, but that the real distinction was between साख्य and योग on the one side and संन्यास on the other

As regards the **difference** between साख्य and योग (=कर्मयोग) in the pre-Gītā period, we beg to suggest that the Gītā explained the ancient कर्मयोग, which was believed to be a सकामयोग, as a निष्कामयोग In the आपस्तम्बियधर्मसूत्र which must be placed prior to the Gītā we read

विद्या प्रत्यनध्याय· श्रूयते न कर्मयोगे मन्त्राणाम् ॥

"The holidays stated in the Śruti are with regard to the study, and not in the case of the Path of the rites descri bed in the Mantras" (Āpastamba Dharmasūtra I 4 12 9) The same work knows the word योग in the sense of a Path e g in एतेन ह्यह योगेन भूय· पूर्वस्मात्कालाच्छ्रुतमकुर्वीत (By this Path I made a further study than at an earlier time. Āpa Dha Sū I 4 13 22), and also in आध्यात्मिकान्योगाननुतिष्ठेन्न्यायसहितानैश्चारिकान्- (He should **perform** the spiritual Paths together with *nyāya*, which prevent the wandering of the mind from its object and fix it on the contemplation of the Atman Āpastamba Dha Sū I 8 22 1.) The Manusmrti, perhaps depends upon such passages as these in the Āpastamba Dharmasūtra when it says

कामात्मता न प्रशस्ता न चैवेहास्त्यकामता ।
काम्यो हि वेदाधिगम कर्मयोगश्च वैदिक ॥

(Manu II 2)

Cf also अकामस्य क्रिया काचिद्दृश्यते नेह कर्हिचित् ।
यद्यद्धि कुरुते किंचित्तत्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥

(Manu. II 4)

If these verses of Manu belong to a pre-Gītā period or are based upon pre-Gītā works like the Āpastamba Dharmasūtra, we can easily understand the new interpretation which the Gītā gave to the old कर्मयोग (Bha Gī IV 23-33, III 14-16) and also the fact that the Gītā rejects in toto the old interpretation of the Vedic Karmakānda (e g in Bha Gī IX 20-21, II 42-48)

On the strength of the Gītā itself we hold that साख्य was not a Path of सन्यास even in the days of the Gītā साख्य seems to have been originally a philosophy of the immortality of the soul (Bha Gī II and Katha Upa II 18-19) and then it was applied to the science of warfare , and as a warrior fought with no particular anxiety about success in the war because he was equal-minded in both success (which meant the conquest of the kingdom of the earth) and failure (which also meant the conquest of enjoyment in the Heaven), the साख्य philosophy lead to साख्ययोग the Path of Sāmkhya (or the philosophy of the immortality of the soul) which was on a par with the कर्मयोग But the Gītā made a change in the old sāmkhya when it made a साख्ययोग out of साख्य, just as it made a change in the sense of कर्मयोग (Śve Upa VI 18 seems to be later than the Gītā.)

This change in the sense of साख्य we notice for the first time in the fifth Adhyāya of the Gītā In the second Adhyāya (Bha Gītā II. 37-39) we find the word साख्य associated not only with the philosophy of the immortality of the soul but also with the heaven and the equal-mindedness in the case of success and failure of the war-effort But in the fifth Adhyāya the साख्य means a Path of equal-mindedness in success and failure (of a war-effort or any undertaking whatsoever) **with the same reward** as that of the Karmayoga, *viz*, the attainment of Brahman (the स्थान of the Lord) The Gītā particularly emphasizes this fact and therefore it seems to alter an older view about the same, which is already stated in Bha. Gī II 37-38

(2) भिन्नपुरुषानुष्ठेययोः—Śā bhāsya. This is true about

सन्यास and कर्मयोग, but not true about साख्य and कर्मयोग According to the context of the Gītā the same man may and can follow one out of the two, because in either case he has to live as a grhastha doing his duties disinterestedly, the difference between साख्य and योग (=कर्मयोग) being theoretical (or philosophical) and not practical Even when the reward of the साख्य was the heaven or the conquest of the earth, the practical part of the साख्य Path was a disinterested effort of war and in that much it did not differ from the Karmayoga

(3) साख्ययोगौ पृथग्बाला प्रवदन्ति न पण्डिता·—and यत्साख्यै: प्राप्यते स्थान तद्योगैरपि गम्यते—

Though we have suggested some points which both the साख्य and योग seem to have held, for the exact information about the diffrence between these two Paths we have probably no source available to us And our suggestion that verse 5 seems to criticise and modify an ancient belief that the साख्य and the योग lead to different goals, is a conjecture and requires further evidence in the form of some text and so far no such text is available

(4) यद्यप्यर्जुनेन सन्यास कर्मयोग च केवलमभिप्रेत्य प्रश्न कृतो भगवास्तु तदपरित्यागेनैव स्वाभिप्रेत च विशेष सयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचन ददौ साख्ययोगाविति ।

Here Śankara is at great difficulty in explaining the inconsistency between Arjuna's question and the Lord's reply The fact is that Arjuna's question is not rightly interpreted by Śankara According to Śankara verses 1-2 deal with सन्यास without ज्ञान and कर्मयोग without ज्ञान, but on the strength of the context we have shown that both सन्यास and कर्मयोग are Paths preceded by ज्ञान Śankara's remarks that the Lord has not given up the implication of Arjuna's question but to it he has added what he intended to add (स्वाभिप्रेत विशेष सयोज्य), do not seem to us to be convincing "शब्दान्तरवाच्यतया"-We do not hold that साख्य is a synonym (शब्दान्तर) of सन्यास, nor does

Sankara quote any authority for this statement or for his remarks that सन्यास and कर्मयोग are called साख्य and योग when they (सन्यास and कर्मयोग) are combined with ज्ञान and the means of ज्ञान, such as equal-mindedness, etc All this explanation Śankara finds necessary because the reward of Moksa to which both साख्य and योग are here stated to lead is inconsistent with his view that सन्यास and कर्मयोग in verses 1-2 are devoid of ज्ञान The fact seems to be that all the three *viz*, सन्यास, कर्मयोग and साख्य are accompanied by ज्ञान (knowledge of Atman) and are therefore each of them able to lead the respective follower to Moksa

(5) साख्य and सन्यास in Bha Gī. III 3-4 We have already shown in our explanation of Bha Gī III 3-4 how साख्य and सन्यास are different even there and how सन्यास finds a place in the discussion there

5 (1) स्थानम्—*Vide* our remarks on v 4 The Gītā here holds that साख्य leads to Moksa , this is different from the statement in Bha Gī II 37-39 where साख्य seems to be a Path of Philosophy of the soul leading to the heaven or the conquest of the earth.

(2) परमार्थज्ञानसन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यते—According to Śankara योग is the first step and साख्य which he takes as सन्यास is the second (or last) step Thus, in his opinion, the two are " one " because the two are steps on the same path, साख्य being the higher step

In our opinion Śankara gets no support for his view from the text साख्य and योग are here two different paths of equal status , they are one because each leads to the same goal, as the verse says.

(3) We may add that v 5B occurs also in the Mahābhārata and is repeated often among scholars with reference to the classical Schools of साख्य and योग We should note also that in the Gītā, in the MBh and in the later period the expression about the oneness of साख्य and योग has in each case a different sense which is clear from the context in which it occurs

(a) In the Gītā it means that the सांख्य and योग are two different Paths of equal status with the same goal and in that sense only they are one

(b) Mahābhārata (MBh XII. 305 19, 316 4, 305 31; 310 8, 26, 318 71, 100-101)-The साख्य and योग are one because the योग has adopted the साख्य doctrine of प्रकृति and because both have rejected the doctrine of 2 प्रकृतिs of the Vedanta of the Gītā. The साख्य and योग of the Mahābhārata differed about the conception of the individual soul. The योग distinguished between the जीव and परमात्मन् while the साख्य did not

(c) Classical Schools of साख्य and योग-The two are one, because both have the same philosophical doctrines, the doctrine of God in the योग being immaterial, (He being only a मुक्तपुरुष, and not a जगत्कर्तृ), though they differ in the means of getting Moksa विवेक is the means according to साख्य and चित्तवृत्तिनिरोध through अष्टाङ्गs, आसन, etc, is the means in the Yoga School *

6 (1) Śankara's introduction to v 6 is noteworthy If साख्य is a higher step than कर्मयोग, as Śankara has said in his commentary on v 5, then the natural conclusion will follow that साख्य is superior to कर्मयोग But this conclusion is inconsistent with v 2 of this very Adhyāya, which clearly says that कर्मयोग is better than सन्यास Śankara finds it necessary to solve this contradition betweeu his interpretation of v 5 and v 2 केवल in केवल कर्मसन्यासम् is Śankara's own addition Again, he has to say that सन्यास with ज्ञान is the topic tn v 6 and is called साख्य in v 6 But the fact is that all the three *viz*, सन्यास and कर्मयोग in v. 1-2 and in v 5-6-7 and साख्य in v 5-6 are Paths accompanied by ज्ञान and there is no statement here in the Gītā that साख्य is सन्यास with ज्ञान or that साख्य is superior to कर्मयोग Śankara's अवतरणिका to v 6 is necessary for him because otherwise

* For a detailed explanation of Bha Gī V 5B see the Author's Aksara A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy, PP 57-58

he could not defend his interpretation of सन्यास in v 1-2 (and 6) as सन्यास without ज्ञान

(2) यस्तु कर्मयोगो वैदिक स तादर्थ्याद्योग सन्यास इति चोपचर्यते—Śā bhāsya -Here we should note that कर्मयोग is in Sankara's system a step to साख्य i e सन्यास In order to make out this sense **from this verse** Śankara interprets the word ब्रह्म in v 6B as सन्यास This is absurd

But the कर्मयोग has two aspects, as we have noticed already in our interpretation of Bha Gī IV

The साधन aspect of कर्मयोग is a means to both सन्यास and the साध्य or फल aspect of कर्मयोग Therefore we are told in v 6A that it is difficult to reach सन्यास without the help of कर्मयोग

Śankara could have depended upon v 6A for his theory that कर्मयोग is a means to सन्यास and ought to have admitted the साध्य aspect of कर्मयोग stated in v 6B and interpreted ब्रह्म in the sense of the highest Reality

(3) सन्यासस्तु—The text does not seem to us to refer to साख्य in v 4-5 by सन्यास in v 6. सन्यास is here discussed in contrast to both साख्य and योग stated in v 4-5, तु shows that the verse is a continuation of the topic of verses 2 and 3.

(4) पारमार्थिक—Śā bhā Śankara's addition of the word पारमार्थिक shows that also in v 1-2 सन्यास with ज्ञान is meant In the verses (v 1-2 and 6) neither the word केवल nor the word पारमार्थिक occurs

(5) मुनिर्मननादीश्वरस्वरूपस्य मुनि—Śā bhāsya Śankara implies that the योगी is not already a ज्ञानिन् (he simply meditates on the ईश्वरस्वरूप and will realize it in future) But this is a wrong meaning of "मुनि". The word means one who is a sage already, who has already realized Brahman in this life

(6) ब्रह्म is according to Śankara "संन्यास" This kind of explanation of a word like ब्रह्मन् in the Gītā seems to us

to be absuid and seives in the hands of the commentatois as a so-called suppoit to theie iespective views The context shows that ब्रह्म अधिगच्छति in v 6 is equal to बन्धनात्प्रमुच्यते in v. 3

(7) कर्मयोगो विशिष्यते Sā bhāsya Śankara also takes v 6 as a continuation of v 2 (and v 3) This shows that instead of interpreting साख्य in v 4–5 as सन्यास, we should take v 4 and 5 as a fuithei explanation of साख्य stated in Bha Gī II 39 The authoi of the Gītā distinguishes not only योग fiom सन्यास but also साख्य fiom सन्यास

(8) योगयुक्त –Aftei ज्ञान one can follow eithei सन्यास oi कर्मयोग It is better to follow कर्मयोग than to follow सन्यास सन्यास is not an easy path , moreover सन्यास may be reached through कर्मयोग or without the help of कर्मयोग The lattei is veiy difficult The sense seems to be that if सन्यास generally cannot be reached without कर्मयोग, why should we not continue कर्मयोग upto the attainment of ब्रह्मन् which is not very late even through कर्मयोग

(9) न चिरेण—It is not that संन्यास can bring मोक्ष oi ब्रह्मन् eailier than कर्मयोग, because संन्यास is moie troublesome and will take gieater time in being achieved if it be puisued without the help of कर्मयोग

(10) In v 6 it is stated that कर्मयोग is bettei than सन्यास because the lattei is **difficult to be reached** without the help of कर्मयोग In Bha Gī III 4A the argument for the piefeience of कर्मयोग to सन्यास is stated to be that नैष्कर्म्य which must precede सन्यास **cannot be achieved** without the साधन aspect of कर्मयोग (Veise III 8 says that absolute abandonment of actions is not possible since even a सन्यासिन् must do some actions foi the maintenance of his body)

Verse 6 only admits the possibility of सन्यास without कर्मयोग as a first step in a few cases It is not inconsistent with v 4A of Adhyāya III

(11) According to v 6 theie are three possible Paths of getting Biahman —

(a) ज्ञान immediately followed by सन्यास-a very difficult way

(b) ज्ञान followed by कर्मयोग (i e the साधन aspect of कर्मयोग) which will in its course be followed by सन्यास-an easier way, a usual way for ordinary men

(c) ज्ञान followed by the कर्मयोग in its साधन aspect which will be followed by the कर्मयोग in its फल aspect

Out of these three the first is expressed in v 6A, the second is implied in v 6A and the third is expressed in v 6B

We have added ज्ञान as the first requisite because in Adhyāya IV we have been told that ज्ञान precedes both सन्यास and कर्मयोग as we have already explained See 'सर्वभूतात्मभूतात्मा' in v 7

7 (1) In the case of this verse Śankara admits that योग or practice of Disinterested Action leads to "no bondage"

But Śankara does not take this verse as explaining the meaning of v 6B, as we think it does. In our opinion विशुद्धात्मा, विजितात्मा and सर्वभूतात्मभूतात्मा are characteristics of the योगयुक्त, they are necessarily possessed by योगयुक्त Śankara takes them as additional qualities acquired by a योगयुक्तमुनि later in his life (see यदा and तत्र वर्तमान· in his bhāsya).

(2) कुर्वन्नपि-Śankara is right in explaining this as लोकसंग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि "Though doing his duties for the guidance of the people"

कुर्वन्नपि in this verse has the same sense as कृत्वापि in समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते (Bha Gī IV. 22), though Sankara explains that verse as dealing with यति and कृत्वापि as भिक्षाटनादिक कर्म कृत्वापि (*Vide* Śā bhā on Bha Gī IV 22).

(3) For the explanation of the force of अपि in कुर्वन्नपि, we have many parallel passages with अपि, e g कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति स· (Bha Gī IV. 20, see also XVIII 56)

(4) This verse also is an argument why the Gītā prefers कर्मयाग to सन्यास As there is no harm, no bondage from the performance of all duties the योगयुक्त should conti-

nue योग the practice of all his duties (कुर्वन्नपि=योगमाचरन्)

In other words the verse means that freedom from bondage is possible even if one continues doing his duties, just as it is possible if one takes to Renunciation of his duties Renunciation is not the only Path for freedom from bondage

This is also the argument given in favour of कर्मयोग in Bha Gī. III 4 (न च सन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति—Renunciation is not the only way to get Perfection or Moksa)

8-9 (1) मन्येत-While the follower of कर्मयोग really does all his duties he believes firmly that he does nothing, because (a) all activities are the result of the function ing of senses with reference to their objects (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्-) and because (b) he can attribute or dedicate all actions to Brahman (v 10), also because (c) he can do his duties with body, mind, intellect and senses alone (केवल-Bha. Gī. V 11-12)

(2) 'तत्त्वविद्' shows that the follower of योग is a ज्ञानिन्

(3) इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्-Cf यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन (Bha Gī III 7)

(4) Sankara does not seem to us to be correct in separating नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् from पश्यन् etc By the separation of the parts of the verse Śankara seems to try to prove that the first part (नैव किञ्चित् तत्त्ववित्) is a philosophical truth (teaching कर्मण अभावदर्शनम्) and the second part (पश्यन् etc) is only a standpoint (*Vide* कथ वा तत्त्वमवधारयन्मन्येत in Śankara's introduction to v. 9), leading to the तत्त्वावधारण the realization that there is no real action

(5) Having interpreted the verse as stated in the above note, Śankara remarks that this तत्त्वविद् must take to Renunciation of all actions. This is his conclusion from the verse

But in our opinion the verse does not teach that there is really or philosophically no action or activity at all

or that all activity is like the sense of water in a mirage (*Vide* Śā Bhā on the verse) It rather teaches that the action which is a real fact does not originate from the योगयुक्त himself (but it originates from the senses) and therefore he is not responsible for them.

10 (1) The purpose of this verse is to give one more argument for the belief which the तत्त्वविद् is asked to hold in the preceding verse The तत्त्वविद् should do his duties attributing them or dedicating them to Brahman and thus he will be free from the sins or bondage caused by the practice of actions

We take ब्रह्मन् as the Supreme Reality and the dedication of all duties to Brahman is taught also in Bha Gī III 9 (यज्ञार्थ कर्मन्), III 15 (तस्मात् सर्वगत ब्रह्म नित्य यज्ञे प्रतिष्ठितम्), IV 23–24 (ब्रह्मार्पण ब्रह्म हवि· etc), III 30 (मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा । निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वर ॥), etc etc

(2) Śankara takes अतत्त्वविद् as the topic of this verse The reason for this absurd change of context proposed by Sankara is to be found in his remarks at the end of his commentary on v 9. (सर्वकर्मसन्यास एवाधिकार); he found that these remarks were not consistent with " करोति य· " in v 10, so, he supplied " अतत्त्वविद् " from his own imagination.

But, as the context shows, v. 9 (इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्) points one way of being unstained by actions actually done by the योगयुक्त and " ब्रह्मण्याधाय कर्माणि " **another** way for the **same** aim of the same man (तत्त्वविद्). The word 'योगिन ' in v 11 also shows that अतत्त्वविद् is not the topic of v 10–11 (*Vide* also our remarks on सर्वकर्मसन्यास ज्ञाननिष्ठा in Śā. bhā on v. 12 below)

11–12 (1) Śankara makes much of " आत्मशुद्धये " in this verse He seems to support his view that the topic of v 10 is अतत्त्वविद् by referring to "आत्मशुद्धये" in this verse

But the aim of कर्मयोग is **both** आत्मशुद्धि and the attainment of मोक्ष (शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् in v 12). कर्मयोग in the

साधन aspect leads to आत्मशुद्धि and ज्ञान and कर्मयोग in the फल aspect leads to (avoidance of bondage and) Moksa

With आत्मशुद्धये we should compare न लिप्यते in v 7 and बन्धात्प्रमुच्यते in v 3 of this Adhyāya,

(2) शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्–Śankara finds that this statement of the result disagrees with his supposition that v 10 deals with अतत्त्वविद् and therefore he adds "सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेष ."

But the verse (12) clearly shows that कर्मफलत्याग leads directly to the नैष्ठिकी शान्ति which Śankara also explains as मोक्ष This is possible if v 10 asks the तत्त्वविद् to do his duties dedicating them to the Lord or Brahman and if v 11-12 deal with the same तत्त्वविद्

(3) केवलै'–' काय ' would include the मनस्, बुद्धि and इन्द्रियs, i e when an action is to be done through the body, the functioning of मनस्, बुद्धि and senses would be necessary. Similarly, when the mind or intellect is to do an act the functioning of the senses would be necessary in so far as the mind or the intellect will work its decision through the senses Now, the author seems to say that a कर्मयोगिन् would do his duties through the senses only, not using as it were his body, mind or intellect i e not allowing these to function The idea is that the कर्मयोगिन् at times does his duties through his senses without troubling his body, mind or intellect The Gītā itself seems to explain this idea in

पश्यञ्छृण्वन्स्पृशञ्जिघ्रन्नश्नन्गच्छन्स्वपञ्छ्वसन् ।
प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिषन्निमिषन्नपि ॥
इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ V 9

Out of the so many actions mentioned here there are some done by senses only, e g ' पश्यन् ' is done by the eye only i e the कर्मयोगिन् does the act of seeing, speaking, hearing, etc at times with the eye, the tongue, the ear and at the same time controls his body, mind and intellect to such an extent that these do not seem to function , the कर्मयोगिन्

In suppoıt of our ınterpretation of केवल in केवलैः इन्द्रियैरपि we refer to the meanıng of केवल ın the followıng verses of the गीता—

> त्यक्त्वा कर्मफलासङ्ग नित्यतृप्तो निराश्रय ।
> कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चित्करोति स. ॥
> निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रह॰ ।
> शारीर केवल कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ Bha Gī IV 20-21

Heıe ıt ıs clear that the word केवलं goes with शारीरम् and ıt ıs ıntended to exclude not only the soul from the apparatus responsıble for actıvity but also the mind, the ıntellect, etc The expression यदृच्छालाभसतुष्ट in Bha Gī IV 22 also poınts to the fact that the mind does not work and the body **alone** (excludıng the soul and the mind) woıks when the कर्मयोगिन् does all his works.

Śankara, of course ıeȷects the meaning of केवलम् शारीरम्, as केवलशरीरानिर्वर्त्य and trıes to explaın ıt as शरीरस्थितिमात्र प्रयोजन, as we have already seen

We shall now take another verse of tbe Gītā ıllustratıng the meanıng of केवलम् —

> तत्रैव सति कर्तारमात्मान केवल तु य ।
> पश्यत्यकृतबुद्धित्वान्न स पश्यति दुर्मति॰ ॥ Bha Gī XVIII 16

It ıs clear that the Gītā wants to dıstrıbute the responsibıty of actıvıty among the fıve enumeıated ın the precedıng two verses (Bha Gī. XVIII 14-15) one of which ıs the soul also and reȷect the vıew that ınsısts on the actıvıty of the soul **only**.—Śankara, there also, tries to explaın away केवल as शुद्ध (goıng wıth आत्मानम्) though he has to admıt that the pıoblem there is that of " पञ्चभि॰ हेतुभि निर्वर्त्य कर्म " (Every act is done by the group of the fıve causes)

Thus, we hold that केवल in केवलैः इन्द्रियै (V. II), शारीर केवल कर्म (IV 21), and आत्मान केवलम् (XVIII 16) is ıntended to exclude the soul, the mınd, the intellect, etc , as the case may be.

13 (1) Śankara takes the topic of v 10-12 to be अतत्त्वविद् and that of v 13 as परमार्थदर्शिन् We hold that all these verses refer to the कर्मयोगिन् who is परमार्थदर्शिन् or an आत्मविद् but not a सन्यासिन् According to Śankara an आत्मविद् is a सन्यासिन् and so this verse (13) deals with such a सन्यासिन्. (Besides Śankara's com on this verse, see his remarks on this verse in his com on Bha Gī II 21-तथा च सर्वं कर्मसन्यास वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसा इत्यादिना etc)

For Śankara's attitude to this verse compare his interpretation of क घातयति हन्ति कम् in Bha Gī II 21 which also he explains as dealing with सन्यास

For the interpretation of the meaning of this verse (V 13) and that of the various terms used in it, e g, सर्व in सर्वकर्माणि, मनसा, सन्यस्य, and नैव कुर्वन्न कारयन्, we suggest a comparison of it with the following verses —

(1) कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचार स उच्यते ॥ Bha Gī III 6

(2) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियै· कर्मयोगमसक्त स विशिष्यते ॥ Bha Gī III 7

(3) मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा ।
निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वर ॥ Bha Gī III 30

(4) यस्य नाह कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हत्वापि स इमॉल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ Bha Gī XVIII 17

(5) चेतसा सर्वं कर्माणि मयि सन्यस्य मत्पर ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्त सतत भव ॥ Bha Gī. XVIII 57

(2) सर्वं in सर्वकर्माणि—Sankara-नित्य नैमित्तिक काम्य प्रतिषिद्ध च सर्वकर्माणि—He explains सर्वकर्माणि in Bha Gī IV 37 (ज्ञानाग्नि सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा—) as referring to "अप्रवृत्तफलानि ज्ञानोत्पत्ते' प्राक्कृतानि ज्ञानसहभावीनि चातीतानेकजन्मकृतानि च तान्येव सर्वाणि Again while commenting on सर्वकर्मफलत्यागम् in Bha Gī XVIII. 2 he explains सर्वं as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s, beceause he could not include काम्य in सर्वं since काम्यकर्मन्s are mentioned separately in the first half of that verse (*Vide* his discussion about the फल of नित्यकर्मन्s in his com on Bha. Gī XVIII 2) In Bha Gī XVIII 53 (सर्वकर्माण्यपि

सदा कुर्वाण॰ etc) Śankara explains सर्वकर्माणि as प्रतिषिद्धान्यपि, and the same term in Bha Gī XVIII 54 is interpreted by him as दृष्टादृष्टार्थानि कर्माणि "actions for prosperity in this world and in the next world." There are several verses where Śankara does not explain this term at all, e. g, in Bha Gī XVIII. 13, XII 11, III 26, IV. 13, III 30, XII. 6.

In our opinion "सर्वकर्माणि" in all these places means **all** duties of all वर्णs and आश्रमs We shall show in our interpretation of the various verses that 'सर्वकर्माणि' has no connection with the fourfold Mīmāmsaka division of काम्य, नित्य, नैमित्तिक and प्रतिषिद्ध कर्मन्s. The chief purpose of the discussion of the कर्मन्s is to trace the origin of the principle of activity and to examine the possibility of the binding power of an action and finally to suggest a way to nullify that power without asking a man to abandon his duties or rather by asking a man to do all his duties disinterestedly

(3) मनसा सन्यस्य–abandoning all duties mentally, not physically मनसा = न तु शरीरेण The sense is that the कर्मयोगिन् does all his duties physically, but mentally he does nothing; when he does any action, his body works and the mind does not work In the case of an ordinary man the mind is worried so much when he does any thing, but in the case of a कर्मयोगिन् the mind is at complete rest even though he is actually doing all duties with his body With मनसा we should contrast शारीर in the following verse:—

शारीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । (Bha. Gī IV. 21)

Śankara takes मनसा as विवेकबुद्ध्या or कर्मादावकर्मदर्शनेन. But this is not the usual sense of the word, nor is it necessary to modify the ordinary meaning of मनसा here The mind of the कर्मयोगिन् does not do any action, only his body does all his duties, so, the author of the Gītā says that the कर्मयोगिन् abendons all duties mentally, though he does them with his body.

(4) सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्य-It is not necessary to change कर्म to कर्मफल here The कर्मयोगिन् abandons all कर्मफलs by the fact that he is a कर्मयोगिन्, but he also abandons all actions mentally when he actually does them physically

(5) पुरे आस्ते-As Śankara explains, this expression shows that the person concerned is a ज्ञानिन् Śankara takes it to be a सन्यासिन् We take it to be a कर्मयोगिन् कर्मयोगिन् is a ज्ञानिन् also.

(6) नैव कुर्वन्-As the mind of a कर्मयोगिन् has abandoned all actions, he is doing nothing, though his body works. As Śankara explains नैव कुर्वन् means that his soul does no action (आत्मसमवायि कर्तृत्वम् is denied) But this does not mean that he takes to सन्यास, it only means that his body works.

(7) न कारयन्-Neither the mind of a कर्मयोगिन् nor the soul of a कर्मयोगिन् himself asks anybody else to do anything, but when he advises somebody else to do something, his body only works. Śankara takes "न कार्यकरणानि (body and senses) कारयन्" But we should interpret the verse in the light of " इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्" (V 9) and not in the light of अविकार्योऽयमुच्यते (II 25) quoted by Śankara

(8) The verse describes a कर्मयोगिन्'s peace of mind (सुखमास्ते) It has nothing to do with a सन्यासिन् because he has abandoned all his duties mentally **and also bodily** If a सन्यासिन् were meant by the verse, मनसा alone would be wrong. So, Śankara to avoid this difficulty does not interpret मनसा literally, but explains मनस् as विवेकबुद्धि

14-15 (1) The chief problem in this part of the Gītā (II-V) is that of the origin of कर्तृत्व and कर्म, as we have seen above The purpose of these two verses is to free the Lord (प्रभु, the personal aspect of Brahman) from the responsibility of the soul being an agent and from that of the existence of the soul's actions

(2) प्रभु and विभु in v. 14b. and 15b. These words are expres-

sive of the personal aspect of Brahman, just as the word ब्रह्मन् in v 19 is expressive of the impersonal aspect Perhaps this is the first time in the Gītā that these two aspects are mentioned side by side (in v. 14-15 and 19) In Bha Gī II. 72 we have the words ब्राह्मी and ब्रह्मन्, in Bha Gī III 15 we read of अक्षर and सर्वगत ब्रह्मन् while the Lord refers to himself as the personal aspect in Bha Gī III. 22-24, 30-32, again in Bha Gī IV 1-14 we have the discussion about the births of the Lord and in Bha Gī IV 24, 31, 32 the impersonal aspect of the Supreme Being is refeired to, in Bha Gī V 6, 10 the nirākāra Brahman is mentioned while in Bha Gī V 14-15 the sākāra is the topic and again in 19, 21, 24 the nirākāra is dealt with

The Ācāryas have explained the occurence of the verses of these two aspects side by side in the Gītā by their various systems, e g, Sankara would say that the sākāia aspect is only a concession to those who cannot grasp the nirākāra which alone is the highest aspect Modern scholars Garbe, and others generally put forth the theory of re-editions of and interpolations in the Gītā We hold that in the days of the Gītā and in those of the Earlier Metrical Upanisads which undoubtely preceded the Gītā the Supreme Being was well-known to have two aspects, one sākāra and the other nirākāra, and both these were of equal importance so far as the attainment of Moksa was concerned, but the nirākāra was lower than the sākāra so far as the latter's act of creating the creation was concerned (in other words, the nirākāra served as a prakrti to the sākāra in the latter's creation) This last part of the doctrine will have to be proved from the relevent passages of the Gītā But, at present, we must state that both the aspects were very well known and **hence** they are dealt with side by side, and we must warn our reader that **nowhere in the Gita these two have been identified with each other.** The Gītā never says that the nirā kāra itself appears as the sākāra when the nirākāra is

influenced by Māyā The one Supreme Being is both nirākāra and sākāra

(3) स्वभाव—One new name is given here for the first time in the Gītā to the Prakrti already mentioned in Bha Gī III. 5, 27, 29, 33 (twice) and IV 6. We shall have in the course of our study of the Gītā to examine whether this identity of प्रकृति and स्वभाव is meant in the Gītā or not and if meant whether it is complete or partial.

[Perhaps there are two more names, (अपर) अव्यक्त and माया, of the same principle as is meant by प्रकृति and स्वभाव And some times the term ब्रह्मन् is also used in the same sense, e. g , in Bha Gī III 15]

But at present it should be noticed that v 14 makes स्वभाव responsible for the actions (कर्माणि) and the activeness (कर्तृत्व) of the soul, and in this aspect the स्वभाव is like the Prakrti in the follwing verses —

नहि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
कार्यते ह्यवश कर्म सर्व प्रकृतिजैर्गुणै ॥ Bha Gī. III 5

\+ + +

प्रकृते क्रियमाणानि गुणै कर्माणि सर्वश ।
अहकारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ Bha Gī III 27
तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयो॰ ।
गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ „ 28
प्रकृतेर्गुणसमूढाः सज्जन्ते गुणकर्मसु ।
तानकृत्स्नविदो मदान् कृत्स्नविन्न विचालयेत् ॥ „ 29

\+ + +

सदृश चेष्टते स्वस्या॰ प्रकृते र्ज्ञानवानपि ।
प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रह॰ किं करिष्यति „ 33

Similary, कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि (Bha Gī III 15) speaks of कर्म or activity as having originated from ब्रह्मन् a term which should here, as already explained by us, mean the Prakrti or the Svabhāva.

Only Bha Gī IV. 6 mentions प्रकृति and माया but associates them with functions other than that of the origin of activity.

We shall latei on see the passages in which the स्वभाव, like the प्रकृति, is said to be consisting of three गुणs

Also, we should note here that the प्रकृति is not declared in the Gītā to be responsible for कर्मफलसंयोग, just as स्वभाव is in this verse So, in that part of the doctrine स्वभाव seems to be different from प्रकृति

(3) Śankara takes स्वभाव as अविद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया.

(4) स्वभाव-Is this स्वभाव an **effect** of अक्षर ब्रह्मन् ? Is it अनादि, just as कर्म is अनादि ? According to the Gītā कर्म is an effect of स्वभाव (or प्रकृति), while according to the Brahmasūtra कर्म is अनादि and Brahman itself is the प्रकृति (Bra. Sū I 4 23) Cf. प्रकृति पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि (Bha. Gī XIII. 23) ब्रह्मन् or प्रकृति is born of अक्षर ब्रह्मन् (Bha Gī III 15).

15 (1) नादत्ते कस्यचित्पाप न चैव सुकृत विभु—The question of कर्म the bondage caused by actions led to the question of the origin of actions and this led to the denial of God being responsible for the actions of man (Bha. Gī V 14) Now the author denies that the Lord **receives** either the sins or the good deeds of any man

We have the reading आदत्ते and not आधत्ते (lays down) So, here we are told that the Lord **does not receive** the good and bad deeds of anybody Had the reading been आधत्ते, it would have to be interpreted in the sense of विधत्ते and the passage would mean: " The Lord does not lay down the good and bad deeds for anybody. (The responsibility of laying down the deeds, e g , good deeds for a Brāhmana, bad deeds for a Cāndāla referred to in v 18, lies with the Svabhāva, and not with the Lord) " But the reading आदत्ते which is the only traditional reading preserved shows that the author here does not **directly earry futher** the point pressed in v 14 but discusses a somewhat new point

When a man does a bad deed, he cannot dedicate it to the Lord, similarly when he does a good deed he can

not dedicate it to the Lord The Lord would receive neither of the two He would neither punish the man for his bad deeds nor would he reward him for his good deeds It is the Svabhāva which does this function.

(2) The verse is not in conflict with that stand-point of the कर्मयोग, which asks a man to dedicate all his deeds to the Lord and which is so often expressed in the Gītā, e. g, in

मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्याध्यात्मचेतसा (Bha. Gī III 30),
ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्ग त्यक्त्वा करोति य (Bha Gī V 10),

etc etc. This dedication of a man's duties to the Lord is taught in the Gītā not because the duties are derived from the Lord (they are स्वभावज-Bha Gī XVIII 41-44, 47), but because the Lord is the Enjoyer of all Yajñas (भोक्तार यज्ञतपसाम्-Cf भोक्तृ in Bha Gī. XIII 20) and because he is the friend of all beings (V 29) and because a man can get Perfection by worshipping with his duties him from whom all beings proceed (i e who creates all beings) and by whom all this world is pervaded (Bha Gī XVIII. 46). Thus, the actions of a man are derived from स्वभाव (Bha Gī V 14) or Prakrti (Bha Gī. III 33-सदृश चेष्टते स्वस्या प्रकृतेर्ज्ञानवानपि) and yet they may be dedicated to the Lord not for receiving reward or punishment from him (because he would not accept them in that case), but because he is the Lord of all Yajñas and he is the Lord of this world.

(3) And in this connection we should examine the relation of स्वभाव to the Lord We do not get any information on this point from v 14-15 But some light on this important problem is surely available from Bha Gī. VII 13-15, as we shall see later on

(4) Verses 14-15 discuss what is technically known as the question of वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्ग in God

According to the Bhagavadgītā (V 14-15) the वैषम्य

नैर्घृण्यप्रसङ्ग does not arise in God because कर्मs and कर्तृत्व of the soul and कर्मफलसंयोग originate from स्वभाव and not from God, (though स्वभाव is very probably a power of God)

According to Bādarāyana there is no वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्ग, because कर्मs and कर्तृत्व belong to the soul but कर्मs are अनादि (न कर्म इति चेन्न अनादित्वात्-Bha Sū II. 1 15) and कर्तृत्व of the soul can be governed by the soul himself (Bra. Sū II 3, 40), so that he can avoid doing any acts, and the फल of his deeds for which he is responsible is obtained by him from God (Bra Sū. II. 3. 41)

According to Śankara कर्तृत्व does not really belong either to the soul or to the Lord (Śā bhā on Bra Sū II. 3 40–न स्वाभाविक कर्तृत्वमात्मन सभवति etc , also Sā bhā on Bra Sū II 3 41–42), but the Lord inspires the soul to do his deeds (so the Lord is the कारयितृ) and gives him the good and bad results of his own deeds according as his own deeds are good and bad and therefore ईश्वर is like the rain helping the growth of good and bad kinds of seeds of grain (जीवकृतधर्माधर्मवैषम्यापेक्ष एव तत्तत्फलानि विषम भजेत् पर्जन्यवदीश्वरो निमित्तत्वमात्रेण–Śā bhā on Bra Sū II 3 42 and ईश्वरस्तु पर्जन्यवद्द्रष्टव्य –Śā bhā. on Bra Sū II 1 34)

Thus, all the three authorities (the Gītā, the Brahmasūtra and Śankara) have their own respective views on this problem.

(5) अज्ञानेनावृतं ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तव·—According to the Gītā स्वभाव is a really existing principle (produced from the supreme Brahman or a power of the Lord) By ज्ञान the soul realizes that कर्मs and their फलs belong to स्वभाव, neither to God (v. 14–15) nor to the soul himself (Bha Gī. IV 19, 33, 36, 37) According to Śankara कर्मs are an illusion being due to वासनाs of the soul (Vide Śā bhā on Bra Sū. II 1 · 36), by ज्ञान the soul realizes that कर्मs have no real existence, they are like the serpent in the rope

(6) किमर्थं तर्हि भक्तै· पूजादिलक्षण यागदानहोमादिकं च सुकृत प्रयुज्यते इत्याह—Here Śā bhā does not represent the view of the

Gītā on this point We have already stated that the Lord is the भोक्तृ of यज्ञs & तपस्s (Bha Gī V 29), that the beings proceed from him and he pervades the Universe (Bha Gī XVIII 46)

One should dedicate one's deeds to the Lord because by worshipping the Lord by one's actions one can get Perfectiou (Bha. Gī XVIII. 46)

In fact v. 15 does not discuss the question raised by Śankara It only tries to trace कर्माणि and कर्तृत्व of the soul to its origin The Gītā says that this origin is स्वभाव (v 14) and not the Lord (v 15) and the Lord is not also responsible for कर्मफलसयोग (v 14B and v 15A) Verse 15A makes clear the meaning of v. 14B and says nothing about the causes or reasons of the dedication by the soul, of his good (and bad) actions to the Lord

(7) अज्ञान—Note the nature of अज्ञान from this verse and others like IV 42 and contrast the same with the nature of ज्ञान in Bha. Gī IV 19, 30, 33, 36, 37 It is आत्मज्ञान and ब्रह्मज्ञान also (IV. 35) in addition to the ज्ञान that कर्मs belong to प्रकृति, यज्ञs are offered to ब्रह्मन्, etc (IV 32, 33).

16 (1) आत्मन· अज्ञानम्—Ignorance about the Atman i e the Paramātman.

(2) ज्ञान प्रकाशयति तत्परम्—The knowledge reveals to them that Supreme Being (तत्+परम्).

It should be noticed that the Karmayoga of the Gītā for which the origin of कर्मन् and कर्तृत्व are discussed in v. 14-15 is accompanied by the knowledge of Atman Just as in these verses, so also in Bha Gī IV 35 the importance of the ज्ञान of Atman is stressed with regard to the Karmayoga

So the knowledge of Atman is the very basis of the Path of Disinterested Action The same knowledge is

(3) परम्—the Supreme Being This word is used in the same sense in other parts of the Gītā and also in the Brahmasūtra (1) रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते । (Bha Gī II 59), (2) असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुष । (Bha Gī. III 19), (3) भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् । (Bha. Gī XIII 34), ब्रह्मविदाप्नोति परम् (Tai Upa II 1), पर जैमिनिर्मुख्यत्वात् (Bra Sū IV 3 12)

(4) प्रकाशयति For this causal use of प्रकाश् see Bha Gī XIII 33

17 (1) तद् in तद्बुद्धय, तदात्मान·, तन्निष्ठा, and तत्परायणा refers to तत् परम् in v 16

(2) We have already stated above that this verse shows the importance of आत्मज्ञान in the Karmayoga, the chief topic of these verses as shown by v 14-15

(3) 'अपुनरावृत्तिम्' means मोक्ष and implies that the मुक्त goes to Brahman in the state of liberation, from which he never returns The last Sūtra of the Brahmasūtra is अनावृत्ति· शब्दात् अनावृत्ति शब्दात् (Bra Sū IV 4 22) and this Sūtra refers to न स पुनरावर्तते न स पुनरावर्तते (Chā Upa VIII 15 1).

(4) तदात्मान —Here आत्मन् is used in the sense of मनस्. Śankara tries to explain तदात्मान as referring to his doctrine of the identity of जीव and ब्रह्मन्

(5) ज्ञाननिर्धूतकल्मषा —Śankara explains this as यतय· but यति is not at all referred to here On the contrary the context (v. 14-15) deals with the कर्मयोगिन् who does all actions disinterestedly and purposely does not take to the Renunciation

18 (1) Śankara explains this verse as teaching the identity of ब्रह्मन् which is the individual soul in all these *viz*, ब्राह्मण and चाण्डाल, cow and dog, etc, and which is realized to be the same in all these higher and lower creatures.

(2) The fact however stands that all these verses are according to the context written with reference to the Karmayoga. That which appears to be good (सुकृत, a good

deed) or bad (पाप, a bad deed) in the case of a ब्राह्मण or in that of a चाण्डाल is not derived from Brahman or the Lord The सुकृत and पाप of all these creatures are due to the स्वभाव which is three-fold सत्त्व, रजस् and तमस् (Vide Śankara's com). The actions of these ब्राह्मण and श्वपाक are derived from स्वभाव, not from प्रभु, विभु or the personal aspect of the Supreme Being (v 14-17), not from the individual soul (v 18 , Bha Gī IV 19, 33, 36 and 37), and not also from the impersonal Brahman (v 19-21)

(3) समदर्शिन·—The verse is not intended to show that the जीव is ब्रह्मन् and that Brahman is the same in all, and, therefore, all जीवs are one (सम=एकम्-Śā Bhā) or the same in nature Rather, समदर्शिन् means one who looks upon all these as equal

If God (personal aspect, as in v 14-17, and impersonal aspect, as in v 19-20) were really the creator of the कर्तृत्व and कर्म of the जीव, then, the जीवs being each of them possessed of that कर्तृत्व would be विषम, as they seem to be from the outward appearance and circumstances of the Brāhmana, the Cāndāla, the cow, the elephant and the dog. But because प्रभु or ब्रह्मन् is निर्दोष (free from वैषम्यनैर्घृण्य), all जीवs are themselves free from सुकृत and पाप which really belong to स्वभाव The वैषम्य of ब्राह्मण and श्वपाक is due to स्वभाव

19. (1) सर्ग·—This word seems to mean the creation with the variety of ब्राह्मण, श्वपाक, cow, elephant and dog, because here the word has also connection with कर्म as the context here is that of the कर्मयोग and the winning of the binding power of actions (v 14-18 ; योगिन् i e कर्मयोगिन् is also mentioned in v 24)

The example of the one-ness of the ब्राह्मण, श्वपाक, etc is given with reference to the equality of सुकृत and दुष्कृत of beings as they are born. The word is here used in the ordinary sense of creation, as also in Bha Gī. VII 27 where the bewilderment of all beings about the creation (सर्गे सम्मोहः) is mentioned and in Bha Gī. XIV. 2.

(2) निर्दोषम्—free from the fault of कर्तृत्व and कर्मत्व (of the individual soul) and कारयितृत्व and फलसंयोजयितृत्व on the part of Brahman The word 'सम' also suggests this sense of निर्दोष, besides the context of "निर्दोष"

(3) सम ब्रह्म—In v 18 we are taught to see the same kind of individual souls in all individuals whether higher or lower by birth and whether doing "good" or "bad" deeds. **All souls are equal**, because (the good and bad) deeds are not their own production Here (in v 19) we are told that Brahman is सम the same, i e impartial, because Brahman has not produced the good and bad deeds of men and is not responsible for giving their results to men

(4) 'साम्य' should mean the समभाव of all beings, ब्राह्मण and श्वपाक, cow and dog, etc. Thus, we explain it as सर्वभूतानां समभावे.

Śankara brings in the doctrine of **the same Brahman in all beings** by explaining साम्ये as सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे.

(5) 'निर्दोषम्' is explained by Śankara as "यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादिषु मूढैस्तद्दोषैर्दोषवदिव विभाव्यते तथापि तद्दोषैरस्पृष्टमिति निर्दोषम् " Thus, Śankara tries to find further support for his doctrine of **the same Brahman in all beings** by his interpretation of निर्दोषम् , which however, is not in harmony with the context He further explains निर्दोषम् as सर्वगुणदोषसंबन्धवर्जितम्, so निर्दोषम् also includes निर्गुणम् "devoid of all merit" according to Śankara His other remarks "न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसंघातात्मदर्शनाभिमानाभावात्" are also inspired by a desire to find his own philosophical views in this verse of the Gītā, as has happened also in the case of the preceding verse (18) This context of these verses (18–19) is utterly lost sight of when Śankara says इदं तु सर्वकर्मसंन्यासिविषयं प्रस्तुतं सर्वकर्माणि मनसेत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्तेः In fact the ज्ञान of souls, स्वभाव and ब्रह्मन् taught here is required for both the Paths of Action and Renunciation , and upto v 24 the कर्मयोगिन् is the topic while the यति is mentioned in v. 26 only.

(6) We should also add that v 19 tells about the impersonal aspect of Brahman what verses 14-17 tell of the personal aspect (प्रभु) without identifying the two aspects at all

20. (1) प्रिय and अप्रिय—According to the context the ब्राह्मण, गौ and हस्तिन् will be the examples of प्रिय and श्वपाक, श्वन्, etc those of अप्रिय

(2) प्राप्य प्रिय प्राप्य चाप्रियम्—The ज्ञानिन् who knows ब्रह्मन् to be not responsible for the actions of the जीवs and also the जीवs to be not responsible for their own actions is equally well-behaved towards all जीवs who may be agreeable or disagreeable (like a ब्राह्मण or a श्वपाक) when he comes into contact with them.

" प्राप्य "—coming into the contact with the agreeable and disagreeable persons and things is a fact because the Karmayogin is a grhastha

But Śankara makes the केवलात्मदर्शिन्, who is according to him an ascetic, the topic of the verse and explains the verse by saying that the sage is not likely to come into contact with प्रिय and अप्रिय (प्रियाऽप्रियप्राप्त्यसंभवात्)

(3) स्थिरबुद्धिः—The mind of the Karmayogin is firm that the कर्म and कर्तृत्व and कर्मफलसंयोग proceed from स्वभाव and not from ब्रह्मन्

Śankara—सर्वभूतेष्वेक समो निर्दोष आत्मेति स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिर्यस्य.

(4) ब्रह्मणि स्थित -This occurs also in the preceding verse This refers to the Karmayogin's knowledge and realization of Brahman

But Śankara explains it as " अकर्मकृत् सर्वकर्मसन्यासीत्यर्थः " This is neither the sense of ब्रह्मणि स्थित nor in agreement with the context which pertains to the Yogin i e the Karmayogin

21 (1) बाह्यस्पर्शेषु-बाह्यस्पर्श-here seems to mean the touch or contact with the ब्राह्मण and the cow or the श्वपाक and the dog This is in agreement with v 18 and also with प्रियाप्रियप्राप्ति mentioned in v. 20.

Śaṅkara explains बाह्यस्पर्श as इन्द्रियविषयासक्ति, but this latter is not directly the topic here.

'बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा' shows that the यति or सन्यासिन् is not the topic here

(2) यत् in यत्सुखम् Śankara supplies "तद् (विन्दति)". Can 'यत्' mean "because"?

(3) 'ब्रह्मयोग' is here for कर्मयोग and ब्रह्मन् refers to the निर्दोष and सम ब्रह्मन् in v. 19

योग need not be explained by समाधि. It may mean "a Path" of reaching Brahman

(4) अश्नुते may mean 'obtains' or 'enjoys'.

Śaṅkara–व्याप्नोति

22 (1) संस्पर्शजा भोगाः—The purpose of verses 21–25 is to emphasize the importance of आत्मज्ञान in the Path of the Karmayoga In doing this the author presents a contrast between all worldy enjoyments which are बाह्य (v 21–22) and the आत्मसुख which is आन्तर (v 24). The former is invariably the cause of pain, the latter is the only real happiness

'संस्पर्श' shows the external nature of the worldly objects. We have the word 'बाह्यस्पर्श' in the preceding verse and the word मात्रास्पर्शा in Bha Gī II 14 (मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदु:खदा) We may add that Gaudapāda speaks of the state of liberation as अस्पर्शयोग (Gandapāda Kārikā III 39, IV 2)

(2) दु:खयोनयः—The reason why the external objects of enjoyment are the cause of unhappiness is not stated here, and it is not here the aim of the author to discuss that reason The author aims at emphasizing the place of आत्मज्ञान in the Karmayoga and the happiness of Atman (v. 21–आत्मनि यत्सुखम्).

Śankara says that the reason of the external objects being the cause of misery is "अविद्याकृतत्वात्" But the verse states nothing about अविद्या.

(3) एव in दुःखयोनय एव—The external objects are nothing but causes of misery The force of एव is to say that though some external objects may appear to be for some time the source of happiness, they are all of them ultimately the cause of misery and nothing else.

Śankara—यथेह लोके तथा परलोकेऽपीति गम्यते एव शब्दात् And he tries to bring in संन्यास in his further remarks (न ससारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध्वा विषयमृगतृष्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत्) The author of the Gītā, however, does not here advise the abandonment of the world, but he asks the Karmayogin to endure the misery of the world (v 23) without being attached to the objects of the world (v 22B)

(4) न तेषु रमते बुध—As explained above this expression does not mean that the jñānin should leave the objects of the world and become an ascetic, it only means that he should not be attached to them (बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा in v 21).

(5) आद्यन्तवन्तः—Cf आगमापायिनोऽनित्यॉस्तॉस्तितिक्षस्व भारत—Bha Gī. II 14 The objects of the world are not permanent and therefore also one should not be attached to them (न तेषु रमते बुध), **even though some of them may some times appear to be the source of happiness**

Śankara—न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्च—

In our opinion the fact of the external objects being दुःखयोनय. is sufficient for a wise man to give up attachment to them , there is no necessity of an additional reason for the purpose of abandoning them. So, according to us 'आद्यन्तवन्त·' would apply to those objects of enjoyment which appear to be the source of happiness

23 (1) इहैव is important Cf the same in हत्वार्थकामास्तु गुरूनिहैव भुञ्जीय भोगान्रुधिरप्रदिग्धान् (Bha Gī II 5), बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते (Bha Gī II 50), इहैव तैर्जित सर्गो येषा साम्ये स्थित मन· (Bha Gī V 19)

(2) प्राक् शरीरविमोक्षणात्—If the body falls before a man could endure and control the disturbances caused by anger and desire, he will meet with a worse condition of exis-

tence in his next birth Cf इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनष्टि. (Kena Upa 13), इह चेदशकद्बोद्धुं प्राक् शरीरस्य विस्रस॰। तत॰ सर्गेषु लोकेषु शरीरत्वाय कल्पते । (Katha Upa VI 4)

Śankara's meaning ' आ मरणात् ' and " यावन्मरणं तावन्न विश्रम्भणीय॰ (वेग) इत्यर्थ " is not in exact agreement with the use of प्राक्, though it may agree with अन्तकालेऽपि in Bha Gī. II 72 According to the Śrutis quoted above and the use of प्राक्, the verse asks a man to be able to control his senses as early as possible in this life

24 (**1**) " योगी " is here the Karmayogin. The यति who follows the Path of Renunciation is also mentioned in v. 26. The two are not identical, i. e it would be wrong to interpret v 24 as referring to सन्यास and to explain the word योगी as meaning a सन्यासिन् practising समाधि etc.

These two paths (of योगिन् and यति) are mentioned side by side because like the two aspects (साकार and निराकार) of Brahman they were very well-known as the two forms of निष्ठा or Path of Liberation in the days of the Gītā and people could distinguish them without being told to do so The words (योगिन् and यति) are themselves expressive of the sense of the Karmayogin and the Ascetic.

(2) अन्त॰सुख. etc. as distinguished from बाह्यस्पर्शासक्त. These adjectives show that the योगिन् of the Gītā is a sage with the realization of the Atman

(3) ब्रह्मनिर्वाण—Vide notes on ब्रह्मनिर्वाण in Bha Gī. II. 72. Either the Gītā is pre-Buddhistic or it belongs to a period earlier than the time when the word निर्वाण became a technical term of Buddhism.

(4) अन्तर्ज्योति—It should be noticed that the कर्मयोगिन् of the Gītā is not an ordinary ignorant man who may make a wrong use of the wide liberty of action given to a कर्मयोगिन्. He is rather a ब्रह्मज्ञानिन् and he receives his instructions from within himself, from Brahman within him.

25. (1) छिन्नद्वैधा॰-द्वैध may refer to some kind of Dua-

listic Doctrine (Vide Bh Gī IX 15).

Śankara explains द्वैध as संशय In that case संशय would mean a doubt as to whether they should take to the Karmayoga or to the Sannyāsa

(2) सर्वभूतहितेरता —This should mean "लोकसंग्रहार्थं कर्माणि कुर्वन्त" Karmayogins do their duties for the good of all beings

Śankara—सर्वेषां भूतानां हिते आनुकूल्ये रताः अहिंसका इत्यर्थः । But हित is not only non-opposition but it is positive good done to others So the secondary sense of 'अहिंसका' is not necessary

26 (1) यतीनाम्-The knowledge of Atman is the common qualification for both the Path of Disinterested Action and that of Renunciation, and both these Paths were known in the days (of the earliest edition) of the Gītā. So, we find the mention of the यतिs without being told that a different topic is taken up here than the one in v. 24

(2) अभित-Śankara-" उभयत. जीवतां मृतानां च "

But अभितः वर्तते may mean "It is always **with** them, lit. **near** them "

(3) Śankara in his introduction to this verse sums up the teaching of the preceding verses He says that verse 26 mentions immediate liberation of ascetics and the Karmayoga which leads to Moksa through सत्त्वशुद्धि, ज्ञानप्राप्ति and सन्न्यास is mentioned at every step (in every verse) i. e in verses 1-25 and will be stated again (in the next chapter). By our interpretation of the verses we have shown that the Karmayoga is by itself a Path to Moksa, that both the Karmayoga and the Sannyāsa are Paths preceded by the attainment of आत्मज्ञान, that कर्मयोग may be followed by a continuation of कर्मयोग or by संन्यास, and that कर्मयोग in the साधन stage leads to चित्तशुद्धि and in the फल stage to Mokṣa.

(4) अथ इदानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण वक्ष्यामीति तस्य

सूत्रस्थानीयाञ्छ्लोकानुपदिशति स्म—

Śankara's attention is naturally drawn to the question why ध्यानयोग is treated here, when, as a matter of fact, the problem of संन्यास and कर्मयोग was being discussed. From Adhyāya II to Adhyāya V 26 we have a discussion of the comparative value of सन्यास and कर्मयोग

In our opinion v 27 of Adhyāya V shows the beginning of a new edition or a revision of the older portion of the गीता That it is not a thorough recast but the new portion begins at the end of the older one (*i e* at V 27) can be seen by the general trend of thought in Adhyāyas II–V (26), in which we hardly find a break or a digression on something not immediately concerned with Arjuna's question. In Adhyāya IV some practices of ध्यानयोग are undoubtedly mentioned but they are connected with the idea of यज्ञ which is directly concerned with the कर्मयोग. Moreover, from Adhyāya VI onwards we find that instead of Arjuna's asking a question, the Lord is anxious to tell him about some doctrine or some piece of information.

(5) ध्यानयोग सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गम्—

Śankara says that ध्यानयोग is अन्तरङ्ग 'an inward help' to the Right Knowledge The Bhāgavata Purāna says that ध्यानयोग is subsidiary to the three main योगs or Paths, *viz*, ज्ञानयोग, भक्तियोग and कर्मयोग.

But the Gītā seems to take ध्यानयोग as one of the four Yogas leading to liberation (e. g, in Bha. Gī XIII. 24 –ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना–). This means that ध्यानयोग is like all the other three Yogas of the Gītā both a साधन to all the four योगs and a फल also. Thus, in the फल aspect the ध्यानयोग will be a Yoga parallel to the other three Yogas. We shall have to establish both these aspects of the ध्यानयोग by evidence of the verses of the Gītā in the course of our study of the Gītā

(6) सूत्रस्थानीयाञ्छ्लोकान्–Śankara is right in his inference that here we have a brief statement (introductory state-

ment) of what is to follow in Adhyāyas VI-VIII, which may be called भाष्य or वृत्ति on these two verses

(7) स्पर्शान् बाहि कृत्वा, चक्षु भ्रुवो अन्तरे कृत्वा, प्राणापानौ नासाभ्यन्तर-चारिणौ समौ कृत्वा–This clearly refers to the practice of the ध्यानयोग.

(8) It may be remarked here that the भगवद्गीता does not exhibit the knowledge of the details of the ध्यानयोग, as found in the Yogasūtra of Patañjali The गूढार्थदीपिका of Madhusūdana Sarasvatī makes an effort to identify the various Yogic practices described in the Gītā with the corresponding ones stated in the Yogasūtra, and thereby we know to what stage of the literary history of योग philosophy the Gītā may possibly belong.

28. (1) मुनि –Śankara–सन्यासिन् Śankara takes मुनि in the sense of an "ascetic." But this is not the ordinary sense of the word 'मुनि' The adjectives "यतेंद्रियमनो बुद्धि" and "विगतेच्छाभयक्रोध" would show that the मुनि here is a Karma-yogin The next verse (29) also calls the Lord the भोक्तृ of यज्ञs etc. and thus justifies our interpretation of मुनि as a Karmayogin

29. (1) भोक्तारं यज्ञतपसाम्—

In v 14–15 it is stated that the Lord is not responsible for the कर्तृत्व and कर्माणि of the individual soul In v 19 it is told that the impersonal aspect is निर्दोष and impartial In this verse (29) we learn that the Lord is the enjoyer of all the Sacrifices (Cf. अधियज्ञ in Bha Gī. VIII. 4) offered to him by the followers of the Karmayoga, and that He is the friend of all beings (सुहृद सर्वभूतानाम्) But in our opinion this verse is not contradictory to any other verse in the Gītā. According to the Gītā the soul can be a *bhoktr* without being a kartr (Bha Gī XIII. 20–21) and the Lord is such a bhoktr He is an on-looker and still an Enjoyer (bhoktr-Bha Gī. XIII 22) Also in Bha. Gī IX. 24 we read "I am the Enjoyer of all sacrifices and I am also their Lord." People think that the various deities are the enjoyers of the sacrifices;

but this is their ignorance (Bha. Gī. IX 24–25). भोक्तृत्व of God in this sense is identical with His Enjoyership of the Yajña of the Karmayogin

(2) सर्व in सर्वलोकमहेश्वर and सर्वभूतानाम् is important The same Lord governs all worlds and is the friend of all nations and all beings.

(3) भोक्तारं कर्तृरूपेण देवतारूपेण—Śankara's bhāsya.

But as regards कर्तृरूपेण, we have noticed that even the soul is not a Kartr of his actions ; mereover, the Lord is only an उपद्रष्टृ ; the कर्तृत्व of the soul is derived from the Prakrti , so it is not possible to identify the Lord with the soul in the latter's capacity as an agent As regards देवतारूपेण, Bha Gī IX. 23–24 says that the Lord is really being worshipped when ordinary people believe that they are worshipping or sacrificing to other deities. Besides, the Lord directly receives what a devotee offers to him with love (Bha. Gī IX. 26, Vide Madhusūdana's Gūdhārtha-dīpikā on it).

(4) महेश्वर—This word occurs in the श्वेताश्वतर Upa. The Gītā is not sectarian , it was written at a period when no sects of the वैष्णवs or शैवs existed, so महेश्वर means the Great Lord.

(5) सुहृदम्—The relation between the Devoted and the devotee is that of two friends. We shall have to say more on this point later on. Śankara, however, explains it as प्रत्युपकारानिरपेक्षतयोपकारिणम् and adds सर्वभूतानां . सर्वकर्मफलाध्यक्षं सर्वप्रत्ययसाक्षिणम्.

(6) The traditional title of the Adhyāya is सन्यासयोग as printed in the Anandāśrama Sk Series This refers to v 13 of this Adhyāya so सन्यास is the मानससन्यास of all कर्मs, and not the शारीर. The Karmayogin renounces all actions mentally (v. 11, 13) Moreover, the Adhyāya starts to give a distinction between सन्यास and योग.

Śankara, however, seems to emphasize the mention of स्वभाव in v 14 when he calls this Adhyāya " प्रकृतिगर्भं " though in his commentary he does not give any details of the explanation of स्वभाव as प्रकृति.

Adhyāya VI

1.(1)ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्म इति यावद्ध्यानयोगारोहणासमर्थस्तावद्गृहस्थेना· धिकृतेन कर्तव्य कर्मेत्यतस्तत्स्तौति—

According to Śankara v 1 contains कर्मस्तुति 'praise of karman not to be taken literally, but only figuratively'; कर्मन् is figuratively praised because कर्मन् is the internal means to the Dhyānayoga the Path of Meditation

Thus, in Śankara's opinion, the word योग is used in verses 1–2 in the sense of कर्मयोग and the same word is used in v. 3–4 in the sense of ध्यानयोग.

In our opinion the meaning of the word योग in this Adhyāya should be carefully studied As *Yoga* is contrasted with *Sannyāsa* in v 1–4, *Yoga* must mean कर्मयोग in these verses But when we come to verse 10 and those which follow it we find that the word योगी (v 10) and योग (v 12) seem to be used more or less in the sense of ध्यानयोगी and ध्यानयोग But the context here is clear that the word योगी (v. 10) and योग (v 12) are not used purely in this sense; they have **a double sense** *viz*, a sense which simultaneously means a कर्मयोगी and a ध्यानयोगी Unless we take the word योग in this **double** sense we cannot explain the presence of v. 10 and the following in harmony with verses 1–4 and 5–9 In our opinion it is not possible that one who knew the word योग as used **only** and **purely** in the sense of ध्यानयोग would make a big digression or interpolation in an original text *viz*, after Bha Gī I–V, in which the word योग means purely the Karmayoga

Another fact about the word योग which we must notice here is that the ध्यानयोग or rather the exercises of the ध्यानयोग

which (ध्यानयोग) is a later development, are here a means to कर्मयोग So, Śankara's interpretation that कर्मयोग is here described as a means to ध्यानयोग is, in our opinion, totally misguided Verse 10 and those which follow it (v 11 etc.) lay down several mental exercises for the कर्मयोग or कर्मयोगी who is distinguished from सन्यास and संन्यासी in verses 1-4. **These verses belong to a time when योग meant कर्मयोग and when probably there was no definite school called ध्यानयोग.**

The same conclusion about the word योग will be derived also from the word योग in "योगभ्रष्ट" described in v. 33-47, as we shall see in course of our study of this Adhyāya. Already in v. 31-32 we find that योगी is a कर्मयोगी chiefly, combining within him ध्यानयोग and कर्मयोग

But, while the ध्यानयोग or its exercises are mentioned in this Adhyāya as a साधन to the Karmayoga, the author or revisor of the Gītā presents also the फल aspect of the ध्यानयोग in verses 15, 27-28-29

The Karmayogin starts with the performance of his duties; along with this performance he practises certain mental (and partly physical) exercises of the type of the (later) ध्यानयोग and does not take to संन्यास but continues doing all his duties (v 31-32, v 33-47 where the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगभ्रष्ट), when he is योगारूढ i e, कर्मयोगारूढ, there is no fear of his becoming योगभ्रष्ट if he preserves शम or tranquility of the mind If he fails in preserving this mental equibalance, he will be योगभ्रष्ट and being a कर्मयोगिन्, he is no यति (v 37); so, Arjuna is anxious to know his fate

(2) According to Śankara verses 1-2 purport to be a स्तुति ('praise') of कर्म. As to why this स्तुति is given, he says that कर्म has to be done by a grhastha as long as he is unable to practise ध्यानयोग. Then he enters into a discussion to establish that after reaching the stage of the practice of ध्यानयोग, the गृहस्थ should turn into a संन्यासिन्. According to his view of कर्मस्तुति in this verse, it has the

following sense·—

The कर्मन् prescribed as a means to ध्यानयोग requires renunciation of the desire for the reward of कर्मन् and therefore it should be praised "Not only one without the sacred fires (niragni) and without the duties is an ascetic and a yogin; but also the man who does all works having renounced attachment to the rewards of those works and practises the Karmayoga in this way for the purification of his mind,—he also is a सन्यासिन् and a योगिन्; so he is praised."

But according to the context we propose to interpret the verse as follows:—

He who does the duties, which he should do, without resorting to (i e, longing for) the reward of his duties, is both a sannyāsin and a yogin; but neither one who is without the sacred fires (i e, who has abandoned the sacred fires) nor one who is without actions (i e., who has abandoned the performance of his duties) but who has not abandoned the desires for the rewards of keeping the sacred fires or performing the duties, is either a Sannyāsin or a Yogin

In our opinion "अनाश्रित कर्मफलम्" is the important point emphasized here. So "न निरग्निर्न चाक्रिय·" refers to one who is not "अनाश्रित· कर्मफलम्" i e, one who longs for the reward of his duties Thus, "न निरग्निर्न चाक्रिय" means "one who has abandoned the fires and who has abandoned all duties is neither a sannyāsin nor a yogin if he be longing for the reward." This is a fact If a man who has abandoned the fires and who has abandoned the actions be devoid of desire for the reward, he is a सन्यासिन् and a योगिन् It is wrong to say that one who is निरग्नि and अक्रिय is necessarily a सन्यासिन् and a योगिन्

The first half of the verse means that a man who having abandoned (the desire for) the reward of his actions, does his duties is 'one who has abandoned' (a

(सन्यासिन्) and 'one who performs his duties disinterestedly' (a योगिन्)

(3) Why the same man is called सन्यासिन् and योगिन् is stated in the next verse

In Śankara's opinion the कर्मिन् is called सन्यासिन् and योगिन् by way of स्तुति This probably means that a कर्मिन् is never a सन्यासिन् and yet here a कर्मिन् is called a सन्यासिन् who belongs to a much higher stage. So this is a स्तुति of कर्मिन् who will later on become a ध्यानयोगिन्.

We hold that the reason of the identity of the man with सन्यासिन् and योगिन् is given in v. 2 The author identifies सन्यास of the old, earlier period with योग of his own doctrine because the योगिन् *abandons* the desires for the reward just as the सन्यासिन् *abandones* both the desires and the actions So **a particular संन्यास** is common to both the सन्यासिन् and योगिन् Thus, v. 1 is a fact, and no स्तुति.

(4) योगः चित्तसमाधानम्—Śā. bhāsya. But, rather, योगः means the disintersted performance of one's duties.

2. (1) In v 2A Śankara takes योग as "योग कर्मानुष्ठान-लक्षणम्" i e. as कर्मयोग, as he clearly says also in the last sentence of his भाष्य on this verse But in v 2B Śankara takes योगी as समाधानवान् and thus he tries to connect the word योग in v. 1-2 with the same word in v. 3 to which he gives the sense of ध्यानयोग.

As the question, however, is that between संन्यास and योग, the latter must mean कर्मयोग in all these verses. Śankara himself explains these terms in this way in Bha. Gī. V 1.

(2) According to Śankara the latter half of the verse means, "Any कर्मिन् who has not renounced the desire for the reward cannot in due course become a योगिन् (समाधानवान् i e, ध्यानयोगिन्). A कर्मिन् first gives up the desire for the reward, then only he can become a योगिन् (समाधानवान्)."

Here Sankara makes two additions to the verse (1)

He adds the word कर्मिन्‌ ' no कर्मिन्‌ can ever become a योगिन्‌ ' if he be असन्यस्तसंकल्प and (2) He implies the sequence of stages कर्मिन्‌ being in the first stage and योगिन्‌ in the higher second stage.

In our opinion these additions are not at all justifiable The verse is to be interpreted as follows.—

" O son of Pāndu ! what the sages (of the Oldest Upanisads) called *sannyāsa*–know that to be yoga ' Path of Disinterested Actions, ' because there is no yogin (follower of yoga) who has not abandoned desires for the reward "

If we look to Chā. Upa V 10, Mu. Upa. I 2 10–11, those who took to the life of forest abandoned the Vedic rites and sacrifices (इष्टापूर्त) which necessarily involved desires for the rewards, viz., the heaven, etc. (ज्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत) In fact, a protest against this desire was the origin of the upanisadic Path of Renunciation of all actions. The author of the Gītā says that the ancient सन्यास was really योग because in गीता's yoga (Path of Disinterested Action) there is no *yogin* who has not renounced the desire for the reward.

There is no discussion of ' who becomes a योगिन्‌, ' or ' by what stages it is possible to become a योगिन्‌, ' in this verse.

(3) कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वमुक्तम्‌ Śā. bhāsya.

But the fact is that the सन्यास is here (i. e. in verse 2) declared to be कर्मयोग. The सन्यास of the Upanisads (Chā. Upa.; Br Upa) was, in the opinin of the author of the Gītā, योग (Path of Disintersted Action) because every yogin renounced all desires for rewards. The verse reads " य सन्यासमिति प्राहुर्योग त विद्धि ' and not " यं योगमिति-प्राहुः सन्यास त विद्धि ' The secret of सन्यास was not the renunciation of actions only because in that case it would be only मिथ्याचार, (Bha. Gī, III 6), but it was renunciation

of desires for the rewards followed of course by the renunciation of the actions themselves So the author emphasizes this more important part of सन्यास and thereby identifies सन्यास with his own योग, to show that his idea of योग is not a new one, and also to say that सन्यास of the Upainsads is not a higher stage or is not in conflict with his own योग i e कर्मयोग

3 (1) ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्ष कर्मयोगो बहिरङ्ग साधनमिति त सन्यासत्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—

In these introductory words to v 3 Sankara makes his view quite clear that verses 1-2 contain the स्तुति "praise" of कर्मयोग, so he takes "योग" in these two verses to mean कर्मयोग But when he interprets v 3 he takes the same word in the sense of ध्यानयोग This is against the context

(2) त सन्यासत्वेन स्तुत्वा-According to Śankara the कर्मयोग is praised by identifying it with सन्यास in verses 1-2

But, as we have shown the verses (1-2) do not identify कर्मयोग with सन्यास, because v 1 speaks of the कर्मयोगिन् as both सन्यासिन् and कर्मयोगिन् and verse 2 speaks of सन्यास of the ancient times as कर्मयोग Verse 1 (अनाश्रित. कर्मफल कार्यं कर्म करोति य स योगी) is clearly no identification of कर्मयोग with सन्यास, but it is a **definition** of a Karmayogin, and " अनाश्रित· कर्मफल कार्यं कर्म करोति यः स सन्यासी " is also meant to be a **definition** of a संन्यासिन् and is based not upon the identification of कर्मयोग with सन्यास, but rather, upon that of the सन्यास with कर्मयोग which is clearly given in v. 2.

(3) स्तुत्वा—Thus, as there is no identification of कर्म-योग with सन्यास in verses 1-2, there is no स्तुति of कर्मयोग.

(4) अधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—Śankara takes योग in the verse as ध्यानयोग and कर्म as कर्मयोग; but the verse itself talks of योग (in the sense of कर्मयोग) and कर्म only. "योग" has so far (in Adhyāyas II-V and the first two verses of Adhyāya VI) been interpreted by Śankara him-self to mean कर्मयोग.

The fact that कर्मयोग is to be reached through कर्म has already been often stated in the Gītā, e g, in

(a) न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते (III 4)

(b) कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥
यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियै कर्मयोगमसक्त स विशिष्यते ॥ (III 5-7)

कर्मन् or the Practice of Actions without the desire for their rewards is two-fold · (a) कर्मन् of the साधन-stage and (b) कर्मन् of the-साध्य stage Corresponding to these two stages we have कर्मयोग of two stages :—

(a) कर्मयोग of the साधन stage and (b) कर्मयोग of the फल-stage The कर्मन् or कर्मयोग of जनक and others was of the फल-stage, it was the फल of the कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage. कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage is a साधन to सन्यासयोग also

When the Gītā asks man to practise कर्म in order to reach ज्ञान (e. g. IV. 38) and again asks him to continue his duties after reaching ज्ञान (IV 41, 42), it clearly refers to कर्म or कर्मयोग of these two stages

So Bha Gī VI 3A says that कर्मयोग of the फल stage is to be reached through कर्म or कर्मयोग of the साधन stage and VI. 3B says that after having reached कर्मयोग of the फल stage the योगिन् must resort to शम "peace" or control of mind in order to keep up and preserve कर्मयोग of the फल stage which he has already reached.

In our opinion योग in v. 3 cannot mean ध्यानयोग

(5) मुनि·—Śankara explains मुनि in v V 28 as सन्यासिन्; but here he explains the same word as कर्मफलसन्यासिन्..

The fact is that in Bha. Gī V 28 also the word मुनि means कर्मफलसन्यासिन् and not कर्मसन्यासिन्, as we have explained.

(6) कारणम्—Śankara says that this word is here used twice in the sense of साधन.

But as the Gītā elsewhere (XIII. 21 ; XVIII 13) uses this word in its usual sense of "cause", we have no reason to believe that here it has an unusual meaning Moreover, it is not very difficult to interpret the word here as "a cause" And verse 4 also seems to support this sense of कारण here

The cause why a sage desires to be firm in Yoga (i e. Karmayoga) is Karman or activity. 'Karman' is the principle of activity This principle leads a man to the Path of the Karmayoga and he desires to be firm in it instead of in the Path of Renunciation Inactivity would be the cause of a man taking himself to Renunciation

The cause of the same sage when he has *become firm* in the Yoga (Karmayoga) is said to be "Peace of mind" When the Yogāruruksu attains his aim he *is led by* the peace of mind (Śama); without Śama he could not have been led to perfection in the Karmayoga In other words, it is because शम is the chief working factor in him that he could become योगारूढ.

The purpose of the verse is to explain the cause why a man takes himself to the Path of Yoga and the cause why he achieves success in it.

(7) As कर्म the principle of activity is said to be the cause why a sage desires to take himself to the Yoga, Yoga here means कर्मयोग, and not Dhyānayoga.

(8) शम·—शम is peace of mind, as distinguished from दम· the control over one's senses

Śankara gives it an unusual sense when he interprets it as उपशम सर्वकर्मभ्यो निवृत्ति·

(9) योगारूढत्वस्य-As Śankara interpreted कारण as साधन, he has to change योगारूढस्य to योगारूढत्वस्य. The verse intends to tell us about the cause of the sage having become "firm-footed in the Yoga," while Śankara makes it describe the means of the sage becoming Yogārūdha

(10) According to Śankara's interpretation of कारण as साधन, शम is the साधन of becoming योगारूढ and कर्म is the साधन of the मुनि (कर्मफलसंन्यासिन्) who wishes to be firmly footed in the Yoga Thus, कर्म and सर्वकर्मनिवृत्ति would both of them become the साधन of योगारूढत्व We fail to understand exactly the sense of "कर्मन् is the साधन of one desiring to be firmly footed in the Yoga" How could कर्म help one who is कर्मफलसंन्यासिन् ? The Gītā says that the sage has himself nothing to do with actions or renunciation (III 18).

(11) According to the Gītā, the sage who has become योगारूढ may become a सन्यासिन् or may continue to be a योगिन् In the latter case he will attain Brahman quickly (V 6) and the Gītā prefers that alternative to that of becoming a सन्यासिन् (V 2)

4. (1) न कर्मस्वनुषज्जते—When a sage takes himself to the Karmayoga and is desirous of becoming firm-footed in the Yoga, he is attached to the duties he does but as he becomes firm in the Yoga, he gives up that attachment

This explains why the word कारण is used in v 3 A The cause of a sage taking himself to the Path of Disin terested Actions is the principle of activity working in him In the state of a योगारूढ he is active but he controls the principle of activity, and he is no more attached to the actions he does

Śankara explains कर्मसु as नित्यनैमित्तिककाम्यप्रतिषिद्धेषु and adds प्रयोजनाभावबुद्ध्या We take कर्मसु as all his duties of his caste and order of life

(2) सर्वसङ्कल्पसन्यासी—This seems to us to explain शम in v 3 The योगारूढ **does not give up his duties** but he abandons all thoughts about the actions and their rewards This he achieves because he has got Śama 'the peace of mind' 'The Peace of mind' makes him योगारूढ.

Sankara—सर्वसकल्पसन्यासीति वचनात्सर्वांश्च कामान् सर्वाणि च कर्माणि सन्यसेदित्यर्थः—

This is inconsistent with the context of योगिन् and योगारूढ as referring to the Karmayoga and also with Śankara's own interpretation of असन्यस्तसंकल्प in v 2 where he explains संकल्प as only फलसंकल्प In our opinion the interpretation of 'सर्वसंकल्पसन्यासी' must depend upon 'असन्यस्तसंकल्प' in v. 2

In face of the context of v 3 and of न कर्मस्वनुषज्जते ('gives up attachment to actions, though he does not give up actions') and in face of 'असन्यस्तसंकल्प' in v 2, the श्रुति, स्मृति and न्याय quoted by Śankara hardly deserve consideration.

5 (1) Verse 5 and those which follow it must be interpreted as stating the helps to becoming योगारूढ.

(2) According to Śankara the purpose of the verse is to reject the ordinary friend as being an obstacle in Moksa · only one's own self is the real friend in Moksa.

According to some modern scholars this verse is in conflict with Bha Gī IV. 34 in which Arjuna is asked to seek the help of a Guru —

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया ।
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञान ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिन· ॥ Bha Gī. IV 34.

Cf also तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेच्छ्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठम् (Mu Upa I. 2 12)

But to us the context seems to suggest that the verse is intended to lead a man to self-examination and to think whether his own mind and mentality works in the right way or not Verse 6 should be the guide to the interpretation of Verse 5

6 आत्मा कार्यकरणसघात -Śā bhāsya Clearly the word आत्मन् stands here for the body and mind

7 (1) परमात्मा.

Śankara interprets the first half as follows·—

" The Supreme Self actually becomes the very Self of the self-controlled and quiet ascetic. "

So परमात्मा is according to Śankara the Lord Himself

and समाहित'=साक्षादात्मभावेन वर्तते

According to Rāmānuja'—

(i) प्रत्यगात्मात्र परमात्मेत्युच्यते तस्यैव प्रकृतत्वात् तस्यापि पूर्वपूर्वावस्थापेक्षया परमात्मत्वात् ;

(ii) आत्मा पर समाहित' इति वा सबध—

Rāmānuja explains समाहितः=स्वरूपेण अवस्थितः (प्रत्यगात्मा).

(2) The word ' परमात्मा ' is similarly used also in the following ,verses '—

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वर ।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुष पर' ॥ Bha Gī XIII 22

Here ' पुरुष' पर' ' is to be distinguished from पुरुषः stated in Bha Gī XIII 21

अनादित्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ।
शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥
Bha Gī. XIII. 31

' अयम् ' must be a reference to Bha Gī XIII 29, which describes the soul as अकर्तृ

उत्तम पुरुषस्त्वन्य' परमात्मेत्युच्यते ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वर' ॥ Bha Gī XV. 17

' उत्तम ' is explained in v. XV 18 Here परमात्मा is said to have entered into the three worlds

Out of these verses the present verse (VI. 7) and Bha Gī. XIII 31 seem to us to use the expression परमात्मन् for the individual soul in so far as in the body he is the innermost Atman, the physical gross body, the mind, and the intellect, being the outer आत्मन्s

In the sense of the innermost Atman the Tai Upa text should be compared—

तस्माद्वा एतस्मादन्नरसमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा प्राणमय' ।
Tai. Upa II. 2

तस्माद्वा एतस्मात्प्राणमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा मनोमय ॥
Tai. Upa II. 3

तस्माद्वा एतस्मान्मनोमयात् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा विज्ञानमय ॥
Tai. Upa. II. 4

तस्माद्वा एतस्माद्विज्ञानमयात्॥ अन्योऽन्तर आत्मा आनन्दमयः॥
Tai Upa II 5

In using the word परमात्मन् for the individual soul the Gītā seems to follow a tradition which interpreted the innermost आत्मन् (आनन्दमय) as the individual soul This view seems to be a पूर्वपक्ष refuted by the author of the Brahmasūtra The word आत्मन् occurs in the Tai Upa and is used also in the present passage of the Gītā (VI 5-7), particularly in 'जितात्मन परमात्मा' the supreme inner self of this self-controlled कर्मयोगिन्

(3) सन्यासिनः—in Śā. bhāsya

The context does not support this addition made by Śankara

(4) किं च शीतोष्णसुखदुःखेषु etc -Śā bhāsya

We do not see any special sense in saying. " Moreover, in the cold and in the hot, in pleasure and in pain, ... the Lord exists as the self of the ascetic ... ". This shows that verse 8 is wrongly construed

(5) We propose to interpret verse 7 as follows:—

The innermost self (i. e. the individual soul) of the कर्मयोगिन् who has conquered his mind, and who is tranquil is equal-minded in the cold and in the hot, in pleasure and in pain.

8. (1) युक्त इत्युच्यते योगी-Such a Yogin (i. e Karmayogin) is said to be युक्त 'one who has attained the yoga.' So, 'युक्त' means योगारूढ

(2) ज्ञानविज्ञान-ज्ञान and विज्ञान are mentioned also in Adhyāya VII 2, IX 1 and XVIII. 42 The exact meanings of these words we shall fix later on

Śankara explains them here as (1) ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानम् and (2) विज्ञान तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणम्

9. (1) Vide Śankara's commentary for the distinction between सुहृद् and मित्र, उदासीन and मध्यस्थ

Read also the description of the Mandala of a विजिगीषु in the Manusmrti.

(2) Śankara notices v 1 विमुच्यते for विशिष्यते

10. (1) 'योगिन्' in this passage may appear to some to mean a pure ध्यानयोगिन्, because रहसि स्थितः, एकाकी, and the contents of verse 12 and those which follow it go to show undoubtedly that the exercises of the ध्यानयोग are here prescribed for the योगिन् in v 10.

But this will amount to admitting these verses as interpolation or it will require योगिन् in v 8 and those which precede it to be interpreted as ध्यानयोगिन्

In our opinion all verses upto v. 9 speek of the कर्मयोगिन्, and v 10 also uses 'योगिन्' in the same sense We do not think that a man who knew the word योगिन् in the pure sense of a ध्यानयोगिन् would either compare that योगिन् with a सन्यासिन् (VI. 1-2) or would suddenly introduce that योगिन् after a passage (v. 1-9) which dealt with the कर्मयोगिन् Moreover, the योगभ्रष्ट is not a purely ध्यानयोगिन् as we shall show in the course of our study. So, we must conclude that all these verses (1-9 and those which follow it) deal with the Karmayogin at a time when the ध्यानयोगिन्, in the pure sense of a meditator as found in the Pātañjala Yogasūtra, was not yet known, though some exercises of योग (-ध्यानयोग) were known These mental exercises also were not distinguished from the means advised to a कर्मयोगिन् because the latter had, from the very starting point of the idea of a कर्मयोगिन्, to do with a special mental attitude (स्थिरबुद्धिः, स्थितप्रज्ञः, समत्वं योग उच्यते, योगः कर्मसु कौशलम्) and bacause the sixth Adhyāya clearly says that a योगारूढ becomes योगारूढ because he has got शम the peace of mind This Adhyāya starts with the special purpose of explaining the means to this शम and naturally mentions mental exercises like those of the Pātañjala Yoga.

To us there is no doubt that when the sixth Adhyāya

was written, the word योग was not known in the pure sense of ध्यानयोग, as in the Classical योगदर्शन

(2) योगी-ध्यायी—Sankara

We take it as 'a Karmayogin'

(3) रहसि=एकान्ते गिरिगुहादौ According to Sankara रहसि स्थित and एकाकी prove that the "ध्यानयोगी" has renounced the world (सन्यास कृत्वा)

But there is no mention of सन्यास here Moreover, verses 1-2 make a separate mention of सन्यास and योग (स सन्यासी च योगी च), and the purpose of the practice of योग is said to be 'निःस्पृहः सर्वकामेभ्य' And 'अयति श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानस" clearly shows that the योगिन् is not a renouncer (v 37) So, we do not think that a सन्यासिन् or a pure ध्यानयोगिन् is meant here A कर्मयोगिन् who is a गृहस्थ is intended here So 'रहसि स्थितः' is simple seclusion to be resorted to temporarily for a few minutes in one's own house, so, also, 'एकाकी'

(4) निराशीः is without any desires or hopes for the rewards And अपरिग्रह should mean 'giving up the idea of possession,' not 'giving up the possessions themselves' Sankara in his introduction to v. 1 says:—

'न च गृहस्थस्य निराशीरपरिग्रह इत्यादिवचनमनुकूलम्' But this view of Sankara is contradicted by the very word अयति in v 37 which says that the योगिन् was not an ascetic We shall also see that the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगभ्रष्ट

11 (1) The Karmayogin of the Gītā is not a सन्यासिन् but he has to control his mind, senses and body, and so he has to go through a training which is like that of the later Classical Yoga Darsana

(2) Compare this portion of the Gītā with the similar verses in the Svetāsvatara Upanisad for the origin and history of the ध्यानयोग.

(3) Madhusūdana Saraswatī, in his Gūdharthadīpikā, tries to identify the ideas of the ध्यानयोग in the verses

of the Gītā with those of the Sūtras of Patañjali

(4) चैलाजिनकुशोत्तरम्—पाठक्रमाद्विपरीतोऽत्र क्रमश्चैलादीनाम्-Śā bhāsya Śankara points out that in the seat of the Yogin the कुश blades are first, the अजिन is spread on them and lastly चैल a silken piece is placed on the अजिन

12 (1) यतचित्तेन्द्रियक्रिय –Cf. योगश्चित्तवृत्तिनिरोध'–योगसूत्र–The Gītā separately mentions इन्द्रियs along with चित्त.

(2) युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये-शा. भाष्य–अन्त'करणस्य विशुद्ध्यर्थमित्येतत्–

But compare also v 15–

युञ्जन्नेव सदात्मान योगी नियतमानस ।
शान्ति निर्वाणपरमा मत्संस्थामधिगच्छति ॥

So, the highest goal of योग is Moksa

(3) 'युञ्ज्याद्योगम्'–should control his mind , योग here need not mean the पातञ्जलयोग, but ' योग युञ्ज्यात् ' may be an expression like ' to fight a fight ' ' to wage a war ' The real expression seems to be ' युञ्जन् आत्मानम् ' (v 15) ' controlling himself '

13. Cf the योग in the Katha Upa , e g in

कश्चिद्धीर प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।

Katha Upa IV 1

14 (1) ब्रह्मचारिव्रते स्थित:—Sā bhāsya–गुरुशुश्रूषाभिक्षाभुक्त्यादि—

(2) युक्त आसीत मत्पर'—भक्ति is mentioned here as a subordinate aspect of ध्यानयोग

15. (1) It must be noted here that while describing the exercises like those of the later ध्यानयोग the Gītā, as usual, here describes the ध्यानयोग as a Path by itself So ध्यानयोग has two aspects, just as the other (three) योगs ; and the Gītā describes both the aspects Here the फल aspect of ध्यानयोग is described , while in v 12 the साधन aspect is dealt with

We do not see any difficulty or objection against our conclusion stated above Rather, looking to the context in

which there are so many verses here (in Adhyāya VI) where योग means कर्मयोग and to the fact that योगभ्रष्ट is a कर्मयोगिन्, we must conclude that the purpose of the Adhyāya as a whole is to describe the Methods of what later on came to be called ध्यानयोग, as a help to the कर्मयोग. Inspite of this when we find a few verses here saying that the practice of this meditation may be continued for the whole life and the goal to be achieved thereby is Moksa, we should also conclude that the योग—ध्यानयोग is a Path by itself like the other three paths

(2) शान्तिं निर्वाणपरमां मत्संस्थाम्—This shows that the निर्वाण of the Gītā is not like that of the Buddhism which seems to have flourished later on

16. (1) Moderation of food and sleep

2) अथवा योगिनो योगशास्त्रे परिपठिताद्न्नपरिमाणादतिमात्रमश्नतो योगो नास्ति.

We do not think the योगशास्त्र is earlier than the गीता

17 योग=ध्यानयोग as an independent Path of Meditation

18 आत्मन्येव–Śā Bhāsya–स्वात्मन्येव

But आत्मन् may mean Brahman, just as we have मत्पर in v 14

19 (1) Cf the following kārikā from Gaudapāda—

अस्पन्दमानमलातमनाभासमज यथा ।
अस्पन्दमान विज्ञानमनाभासमजं तथा ॥

Gau. Kā IV 48

"Like the fire-brand which is motionless, devoid of appearances and unborn, the Vijñāna is motionless, devoid of appearances and unborn"

(2) आत्मन–Śankara does not explain this word here It may mean 'ब्रह्मन्' or परमात्मन्.

20 (1) यत्रोपरमते चित्त निरुद्ध योगसेवया–Cf योगश्चित्तवृत्तिनिरोध·

(4) अनिर्विण्णचेतसा–The difficulties and failures that may come upon the ध्यानयोगिन् are realized in this verse

24 As in v 11 and v 16, so also here the author again starts with the first stage of the योग So, also v 28 is a concluding verse like v 15 and v. 23

25 आत्मसस्थ मन–Śankara explains this to suit his own system–आत्मैव सर्व न ततोऽन्यत्किञ्चिदस्तीत्येवम्

26 निश्चरति–' goes astray '

27-28 (1) These verses also seem to describe योग as an independent Path by itself One may devote himself solely to ध्यानयोग for Moksa

(2) सुख in v 27b and 28d–योग leads not only to the absence of दु ख (v 23) but it leads to दु खवियोगपूर्वक-सुखानुभव or ब्रह्मानुभव

(3) ब्रह्मभूतम्–Śankara and Rāmānuja discuss the nature of जीवन्मुक्ति

But, in our opinion, in the case of the Gītā such words as ब्रह्मभूत, etc cannot be made the basis of the discussion of the special doctrines of जीवन्मुक्ति or the मुक्तावस्था

(4) ब्रह्मसस्पर्शम्–Cf स्पर्श in Bha Gī V 21-22

29 (1) Having described योग as an independent Path in verses (14-or 15-28) the author again returns to his original standpoint of describing योग as a help to the कर्मयोग

योग=ध्यानयोग or rather its exercises are here prescribed for the कर्मयोगिन् for two purposes, at the biginning these practices were recommended foı the शम **' peace of mind '** which would make a योगारूढ ı e a कर्मयोगारूढ , योग=ध्यानयोग is also recommended for attaining सर्वत्र **समत्व** (समत्व योग उच्यते) which is necessary in the कर्मयोग, ı e even **in the first stage** of कर्मयोग

(2) आत्मानम् and आत्मनि–Śankara–स्वमात्मानम् and आत्मनि एकता गतानि–According to Śankaıa ब्रह्मैकत्वदर्शन is the same as ब्रह्मात्मैकत्वदर्शन

But the next verse seems to replace the Lord (माम्) in place of आत्मन् So the verse seems to be more favourable to रामानुज

(3) सर्वत्र समदर्शन.-Śankara-सम निर्विशेष ब्रह्मात्मैकत्वविषय दर्शन ज्ञान यस्य—

The समदर्शन is explained in v 32 and to us it seems to refer to Bha Gī V 18 *viz*,

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पाडिताः समदर्शिन' ॥

सुखं वा यदि वा दु'खम् in v 32 would correspond to

न प्रहृष्येत्प्रिय प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् in Bha. Gī V. 20

Verse 33 also refers to this साम्य as the teaching for which this योग is stated here

So, verses 29 and those which follow it continue the topic of Bha Gī V 18 etc , which, of course, deals with the Karmayoga as we have shown

30 (1) 'माम्' is according to Rāmānuja 'मत्साम्यम्' which is again equivalent to मम साधर्म्यम्

सर्वं च मयि पश्यति-Also 'येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि- These remarks make Arjuna ask for the विश्वरूपदर्शन in Adhyāya XI.

(2) तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति-Śankara seems to be right in explaining 'न प्रणश्यामि' as "न परोक्षता गमिष्यामि" But his arguments 'तस्य च मम चैकात्मकत्वात्। स्वात्मा हि नामात्मन प्रिय एव भवाति। यस्माच्चाहमेव सर्वात्मैकत्वदर्शी।' do not seem to be supported by the Gītā This and other verses of the Gītā do not seem to teach the doctrine of absolute identity of the soul and Brahman According to the Gītā all beings remain as all beings and yet their unity in the Lord is also a reality, as stated in v 31

(3) If 'तस्याह न प्रणश्यामि' means 'I never become invisible to him', we suggest that Bha Gī. VI 7 should mean, 'The Lord is near the Yogin (i e the कर्मयोगिन्) who has won his mind and senses, and who is quiet, in cold and

hot, in pleasure and pain, and in honour and insult.' In this interpretation 'समाहितः' is translated as संनिहित·

31 (1) एकत्वमास्थित—According to Rāmānuja the एकत्व lies in the fact that all the आत्मन्s (souls) and ईश्वर have असङ्कुचितज्ञानाकारता.

But the verse seems to mean that one and the same Lord resides in all and the devotee believes in that one and the same Lord.

Cf एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम्—Bha Gī X. 15

Rāmānuja also explains मयि वर्तते as मत्साम्यमेव पश्यति

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि—(a) Doing his duties or renouncing them, (b) Doing any kind of duties This makes it clear that the ध्यानयोगिन् is not necessarily a सन्यासिन्

Śankara seems to overlook the importance of this expression since he simply supplies another word for it (सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि)

(3) मयि वर्तते-We do not think this expression refers to the state of Moksa To us it seems to mean 'The devotee of the Lord may be doing any duty, he is in (the Path of) the Lord , he is in agreement with the Lord'

32. (1) We have already stated above that these verses (29-33) emphasizing साम्य in all beings are a repetition of the contents of Bha Gī V 18 which undoubtedly deal with the Karmayoga and therefore these verses also deal with the same and hence the योग described here is the Karmayoga

(2) यथा मम सुखमिष्ट तथा सर्वप्राणिना सुखमनुकूलम्-Śankara construes "सुख वा यदि वा दु ख सम पश्यति" i e he interprets the verse as follows·—

He who by a comparison of the Atman (in all) thinks that whatever causes pleasure or pain to him, equally causes the same to others and hence does not act in a way disagreeable to any body, who in other words does no injury to anybody (अहिंसक इत्यर्थ·), is the highest

Yogin

This would mean that the Gītā here teaches the golden Rule of Conduct, *viz*, "Do unto others as you would be done by them" Cf also आत्मन प्रतिकूलानि परेभ्यो न समाचरेत्

(3) We hold that the Karmayoga of the Gītā teaches a much higher principle of conduct than this rule, which is partly based upon a selfish instinct

According to the context 'आत्मौपम्य' means the same Atman or Paramātman being present in all (Vide v 31-एकत्वमास्थित) And, as already stated, सुख वा यदि वा दुःखम् corresponds to "न प्रहृष्येत्प्रिय प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् "

So, we suggest the following interpretation —"The Karmayogin who sees the same principle in all by a likeness of Atman in all (i e, by the fact that the same Supreme Being is in all), whether the sight is agreeable to him (e g, in the case of a Brāhmana, a cow, etc) or disagreeable (e g., in the case of a Cāndala, a dog, etc.), is the best Yogin in my opinion."

It is to teach the way to experience this oneness of Atman in all that the योग i e the कर्मयोग with the mental exercises (of the later पातञ्जल योग) is taught in this Adhyāya (अय योग साम्येन प्रोक्त-Verse 33)

(4) वाशब्दश्चार्थे-In our opinion there is no necessity to interpret वा in the sense of च because the expression 'सुख वा यदि वा दुःखम्' means 'Whether the sight is agreeable to him or not.'

33 (1) 'अय योग· त्वया साम्येन प्रोक्त '-This line is important because it tells us **why** the Karmayoga i. e the Yoga of the sixth Adhyāya has been taught. It is taught as a Path to realise the same principle in all beings

Or 'अय योग साम्येन प्रोक्त ' may mean 'Here a Yoga, a Path to Moksa, through the equibalance of mind is taught'

But the fact as shown by the context is that the Yoga of the equibalance of mind is taught here for the realization of the same Atman in all beings

" अयं योग॰ साम्येन प्रोक्त " or " अयं साम्येन योग प्रोक्त. " refers not only to Bha Gī VI 29-32, but really to Bha Gī. V 18-28 where the mental exercises of the ध्यानयोग (v 27 and v 28) are introduced as a help to the समदर्शन which is a part of the Karmayoga. The sixth Adhyāya gives the details of Bha Gī V 27-28, so we must conclude that the Gītā here (v 33 of Adhyāya VI) says that Yoga of Adh VI is taught with the aim of (realizing) the same in all.

(2) Tilak takes साम्येन as referring to समत्व योग उच्यते (Bha Gī II 48) and hence decides that योग means कर्मयोग But as the knowledge of Atman and that of the same Atman being present in all beings is a part of the Karmayoga, and also because a comparison of योग with सन्यास is the starting point of the sixth Adhyāya and also the end of it (Cf अयति in v 37), there is ample evidence here that the योग (in v 33) taught in Adhyāya VI is the कर्मयोग, and, inspite of this, the ध्यानयोग as a Path by itself has come in for treatment, since it is the method of the author of the Gītā to teach both the साधन and फल aspects of a योग side by side

Moreover, साम्य in verse 33 cannot be different from the साम्य taught in v. 29, 30, 31, 32. One cannot set aside the context of these verses.

According to Tilak's interpretation Arjuna would be asking a question, out of the way, and that would be possible if the Gītā were to end with Adhyāya VI If the Gītā were not to go further than Adhyaya VI we would have assumed that before the Dialogue was completed, Arjuna took the opportunity of asking two questions (v. 33, v 37).

(3) According to Śankara "अय" in "योऽय योग." is important and he says that 'अयम्' refers to the ध्यानयोग taught in Adhyāya VI.

Śankara's commentary does not discuss the meaning

of साम्य or " साम्येन अय योग· प्रोक्त " He simply explains साम्य as समत्व and this must refer to his explanation of साम्य in v. 32

(4) चञ्चलत्वं–This must mean the unsteadiness of the mind (Vide v 34).

34 (1) वायो –वायु here means प्राण, the vital breath

35 (1) अभ्यासो नाम चित्तभूमौ कस्याचित्समानप्रत्ययावृत्तिचित्तस्य

" अभ्यास " seems to us to mean " repeated practice. "

37 (1) In verses 37 and the following we have the description of योगभ्रष्ट. Interpretors of the Gītā differ as to who this योगभ्रष्ट is, Sankara holds that it is one who has fallen from the ध्यानयोग, while Tilak says that it is the कर्मयोगभ्रष्ट

We have suggested that if योग meant ध्यानयोग, the comparison and contrast between योग and सन्यास at the beginning of Adhyāya VI, as well as many verses in Adhyāya VI where योग means कर्मयोग and several other statements in this Adhyāya would be out of place Moreover, we shall show below that the terms used in Adh VI 37-47 leave no doubt that the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगिन्. We have also shown that in this Adhyāya the exercises of the later ध्यानयोग are prescribed as help to the Karmayoga.

(2) अयति —This word makes it quite clear that the कर्मयोगिन् is meant by योगभ्रष्ट here

According to the Gītā, a कर्मयोगिन् may take to सन्यास and become a यति **after** he finishes a certain priliminary practice of कर्मयोग which belongs to the साधन aspect of कर्मयोग or he may continue doing his duties disinterestedly *i. e* he may follow the Path of Disinterested Actions in its फल aspect Vide our interpretation of

संन्यासस्तु महाबाहो दु खमाप्तुमयोगतः ।
योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ (Bha. Gī. V. 3)

So, ' अयतिः ' is an indication that the कर्मयोगिन् following the कर्मयोग in its फल aspect is meant here. अयतिः=one who

is entitled to asceticism but does not take to it, and continues the practice of कर्मयोग in its फल aspect

(3) योगाच्चलितमानस·—Whose mind has gone astray from the Yoga

Śankara explains चलितमानस· as भ्रष्टस्मृति· ; so, he takes योग as ध्यानयोग and मानस as स्मृति·

We suggest that the verse speaks of a कर्मयोगिन् who does not take to सन्यास but continues performing his duties disinterestedly, but by an error performs some of his deeds with a desire for their rewards

Our interpretation of ' योगाच्चलितमानस· ' is consistent with ' प्राप्य पुण्यकृतां लोकान् ' The योगचलितमानस may be reborn in the worlds of those who do meritorious deeds , this would satisfy his desire for the rewards of some of his deeds

(4) योगसंसिद्धिम्—This will mean Moksa. If the Karmayogin performs all his duties upto his death without a desire for their rewards, he would get Moksa But if he errs and performs some of the deeds with a desire for their rewards, he will not get Moksa Arjuna wants to know what will be his state after death.

Śankara योगसंसिद्धि=योगफल=सम्यग्दर्शन the right knowledge

38 (1) उभयविभ्रष्ट —He could have taken to सन्यास after he finished the साधन aspect of कर्मयोग (Cf सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगत·—V 3), but this he has not done (अयति·) ; so he has lost the opportunity of the Path of Renunciation He could not continue the performance of his duties disinterestedly, so he lost the adavantage of the Karmayoga, though he reached the stage of नैष्कर्म्य.

Thus, he has fallen from both the Path of Renunciation and the Path of Karmayoga.

Śankara takes उभय as referring to कर्मयोग and ध्यानयोग But this does not explain the importance of अयति in v 37 Moreover, we have shown that ध्यानयोग has two aspects, the साधन and the फल The साधन aspect of ध्यानयोग is a help to कर्मयोग in the फल aspect and also to ध्यानयोग in the फल

aspect. So, we could have explained उभय as कर्मयोग in the फल aspect and ध्यानयोग in the फल aspect. But Śankara takes कर्मयोग as a साधन only, and according to him in the sixth Adhyāya कर्मयोग is taught as a साधन to ध्यानयोग ; thus, a ध्यानयोगिन् could be on the Path of Meditation only after finishing the required stage of कर्मयोग So, how could Śankara imagine that the same man has fallen from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग ? According to him a man can fall from only कर्मयोग or only ध्यानयोग, because if he has gone to ध्यानयोग, he has already successfully carried out the stage of कर्मयोग.

So, in Śankara's system there is no possibility of a man falling from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग, and consequently his explanation of उभय is not consistent with his theory that कर्मयोग is always a साधन and never an independent path to Moksa

On the contrary, the fact that Śankara has to explain उभय as कर्मयोग and ध्यानयोग, shows that कर्मयोग must be admitted not only as a साधन but also as an independent Path

उभय cannot be taken as referring to the two worlds, this world and the next world The man has not renounced the world , so, he has not lost this world at all The man did not intend to get heaven, so he cannot be said to have lost it There is no question of स्वर्गप्राप्ति by काम्यकर्मन्s here

(2) ब्रह्मणः पथि विमूढ —This shows that both the सन्यास and the कर्मयोग are Paths to Brahman. As the कर्मयोगिन् is here supposed to have lost both the Paths, and as he is supposed to have done some of his deeds with a desire for their rewards, he has been bewildered on the Path of Brahman.

40. (1) Arjuna asks whether the उभयविभ्रष्ट dies like a broken cloud Krsna says that the कर्मयोगिन् is a doer of something good and as such he would never die

This answer is in harmony with the praise of the कर्मयोग

in Adhyāya II verse 40·—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

Bha Gī. II 46 also (यावानर्थ उदपाने सर्वत· संप्लुतोदके । तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजात) would correspond to जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते (VI 44)

(2) दुर्गति तात गच्छति—This suggests the meaning of ' छिन्नाभ्रमिव नश्यति ' This latter expression does not mean that Arjuna doubted the very destruction of the soul that was उभयविभ्रष्ट. He only thought that by way of a severe punishment the कर्मयोगिन् who erred would be thrown into a hell But the Lord assures him that it is not so.

41 (1) प्राप्य पुण्यकृता लोकानुषित्वा शाश्वती· समा·—
This agrees with our interpretation of योगाच्चलितमानस:, as already pointed out above So, also the birth of this योग (i e कर्मयोग) चलितमानस in " शुचीना श्रीमतां गेहे " is also consistent with our supposition that the योगचलितमानस is one who had through error done some of his deeds **with the desire for their rewards** Thus, both आमुष्मिक फलासक्ति and ऐहिकफलासक्ति of the कर्मयोगभ्रष्ट will be satisfied This will happen if his फलासक्ति is far keener than his inclination for अनासक्ति (Remember he is a man of both अनासक्ति and आसक्ति)

According to Śankara योगभ्रष्ट is " योगमार्गे प्रवृत्त· सन्यासी "; this is quite inconsistent with अयति· in v 37

42 (1) If the अनासक्ति in him predominates over the फलासक्ति in his mind, then he need not go to the worlds of the पुण्यकृत्s and need not be reborn in the house of the rich. But he would be reborn in circumstances favourable to his further evolution on the Path of the Karmayoga

Śankara adds दरिद्राणाम्. Why ?

(2) योगिनाम्—Tilak-कर्मयोगिनाम्, because we have the adj श्रीमताम् and only the कर्मयोगिन् are rich

43. (1) तत्र त बुद्धिसयोग लभते पौर्वदेहिकम्-तत्र may be "शुचीना

श्रीमतां गेहे " or also योगिनां कुले.

बुद्धिसयोग लभते—This is the reward of the practice, though incomplete, of the कर्मयोग in his previous birth

The योगभ्रष्ट begins in the next birth from where he left incomplete in his previus life

Cf नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति—Nothing (no degree of the अनासक्ति-कर्मयोग).

(2) ससिद्धि is Moksa

(3) Śankara takes तत्र as referring to only योगिनां कुले But this is wrong It must mean either of the two " पुण्यकृतां लोका· " and " योगिनामेव कुल "

44 (1) अवश·-per force, even without his intention, no doubt without being himself conscious of it

(2) योगस्य–Tilak–कर्मयोग.

Śankara–ध्यानयोग.

(3) अपि–Arjuna asked about one who had already proceeded on the Path of Yoga , but the Lord says that even the जिज्ञासा of योग is an indication of spiritual progress, as compared with the performance of the rites and sacrifices to be performed with a desire for their reward

(4) शब्दब्रह्मन्–Śankara–शब्दब्रह्म=वेदोक्तकर्मानुष्ठानफलम् Tilak agrees with Śankara

According to Śankara the stage of ध्यानयोग is a stage superior to that of कर्मकाण्ड or काम्यकर्मन्

According to Tilak even the जिज्ञासा of कर्मयोग is a stage superior to काम्यकर्मन्s or Vedic sacrifices

Note the attitude of the Gītā towards the older Vedic religion or त्रयीधर्म, as revealed in this verse It is the same throughout in the Gītā Cf e g.,

> यावानर्थ उदपाने सर्वत· सम्प्लुतोदके ।
> तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानत ॥ (Bha Gī II. 46).

Rāmānuja takes ब्रह्म as प्रकृति

45. (1) तु in प्रयत्नाद्यतमानस्तु—' तु ' shows that now the Lord is talking of some one else than योगाच्चलितमानस. He

talks of a कर्मयोगिन् who makes slow but sure progress, unlike a hasty कर्मयोगिन् who may become चलितमानस

प्रयत्नाद्यतमान —Striving with care, with as much effort as he can and not with immoderate haste

46. (1) तपस्—See Bha Gi XVII 5-6, 14-17

Cf तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन. Also नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया बहुनाश्रुतेन ।

यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनु स्वाम् ॥
नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्तपसो वाप्यलिङ्गात् ।
एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वांस्तस्यैष आत्मा विशते ब्रह्मधाम ॥

Mu upa III 2 3-4

Also न चक्षुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्तपसाकर्मणा वा ।
ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु त पश्यते निष्कल ध्यायमान ॥

Mu Upa. III 1 8

The Gītā has no sympathy for self-immalating penances, as we shall see in Bha Gi XVII

(2) ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिक —

According to Tilak ज्ञानिन् is the ज्ञानयोगिन् described in " ज्ञानयोगेन साख्यानाम् " (this ज्ञानिन् has attained नैष्कर्म्यसिद्धि).

According to Sankara, ज्ञानिन्=पडित

But as the Gītā prefers the कर्मयोगिन् to the ज्ञानिन् who takes to सन्यास, the ज्ञानिन् who is a सन्यासिन् seems to have been meant here by ज्ञानिन्. We do not hold that in the Gītā साख्य means a सन्यासमार्ग

(3) ' कर्मिन् ' is a ritualist, the कर्ममीमासक of a later period Sankara and Tilak agree.

Cf. कर्मणा वा in Mu Upa. III 1 8 quoted above also यत्कर्मिणो न प्रेदयन्ति रागात्तेनातुरा क्षीणलोकाश्च्यवन्ते ।

Mu Upa I. 29

इष्टापूर्तं मन्यमाना वरिष्ठ नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढा ।
नाकस्य पृष्ठेते सुकृतेऽनुभूत्वेम लोक हीनतर वाविशन्ति ॥

Mu, Upa I 2 10

(4) तस्माद्योगीभवार्जुन—

आत्मक्रीड आत्मरति: क्रियावानेष ब्रह्मविदां वरिष्ठ ।
Mu. Upa III 1. 4

In क्रियावान् the Mu. Upa seems to prefer कर्मयोग to आत्मज्ञान accompanied by सन्यास

Tilak—योगी-कर्मयोगी, Sankara योगी-ध्यानयोगी

The fact is that the Gītā does not make a hard fast distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, as can be seen from our interpietation of Adhyāya VI The sixth Adhyāya teaches कर्मयोग and as help to कर्मयोग exercises similar to those of the later Pātañjala Yoga are piescribed and while doing so these exercises are made into an independent Path to Moksa called also *Yoga*, the latter comes in for discussion as we have seen in such a way that we can not distinguish between **two** Yogas (one Kaimayoga and the other Dhyānayoga), but we can only say that at a certain stage in the 6th Adhyāya the exercises which are help to Karmayoga in the eailier verses of the Adhyāya, become rather **the chief topic** so that this life of ध्यान is recommended as an independent Path to Moksa under the name of " योग "

But when Arjuna is asked to be योगी, he is asked to follow the Karmayoga to which ध्यान (or the later ध्यानयोग) is a help.

The sixth Adhyāya shows no signs that the author of the Adhyāya knew the word ' योग ' in the sense of pure ध्यान or ध्यानयोग only and tried to smuggle it into an Adhyāya or a work dealing with the कर्मयोग On the contrary, it knows योग as mainly कर्मयोग and this कर्मयोग has as part of its programme the exercises of the nature of those in the later पातञ्जलयोग.

In verses 46-47 there is no distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, though other योगs **are** mentioned separately and though verse 47 refers to a variety of योगिन्s The योगाच्चलितमानस is also a कर्मयोगिन् The definition of ' योग '

(दुःखसंयोगवियोग) is not that of ध्यानयोग, but it is rather more akin to " समत्वं योग उच्यते " It indicates that the author does not know the word योग in its technical sense of ध्यानयोग, though all along he mentions exercises of ध्यानयोग So, the only possible conclusion is that in the days of the गीता the word " योग " itself had a complex meaning and included simultaneously the sense of कर्मयोग and also ध्यानयोग Even in Adhyāyas II to V where the ध्यान aspect of the significance of योग is not emphasized so definitely as in Adh VI, it has as much to do with the training of the mind as with the performance of one's own duties This is clear from the words स्थितप्रज्ञ, स्थिरधी, बुद्धियोग (for कर्मयोग), etc etc, and from the question raised by Arjuna at the beginning of Adhyāya III, etc.

47 (**1**) योगिनामपि सर्वेषाम्-Śankara-रुद्रादित्यादिध्यानपराणां (योगिनाम्), i e. among the योगिन्s (meditators) who meditate on the deities and the Lord.

But the context is quite clear to show that तपोयोगिन्s, ज्ञानयोगिन्s, कर्मिण (or कर्मयोगिन्s according to the use of कर्मयोग in the आपस्तम्बधर्मसूत्र) and कर्मयोगिन. (the followers of the Path of Disinterested Actions) and other types of योगिन्s are meant by सर्वेषा योगिनाम् Verse 47 does not separately mention भक्तियोगिन्s as an independent class of योगिन्s, but it says that any योगिन् following any Path out of those enumerated in v 46, is the best योगिन् if he devotes himself to the Lord. Here scope is made for a future class of भक्तियोगिनः or भक्तs

Tilak takes सर्वेषा योगिनाम्=सर्वेषा कर्मयोगिनाम्; and Sankara =सर्वेषा ध्यानयोगिनाम् Both these meanings seem to us to be negligent of the context.

(2) The traditional title of the Adhyāya is ध्यानयोग, while that of the commentary of Sankara on this Adhyāya is अभ्यासयोग.

The Gītā uses the following words in the sense of पातञ्जलध्यानयोग·—

(1) अभ्यासयोग VIII. 8

(2) योगधारणा VIII. 12

(3) योगिन VIII 23 refers to ध्यानयोगिन —

Adhyāya VII

1. (1) The beginning of the various Adhyāyas of the Gītā should be marked.

Adhyāyas V and VI begin with a discussion of सन्यास and योग (Bha. Gī V 1-2, VI. 1-2). The first verse of Adhyāya VII mentions योग but undertakes to tell Arjuna how the Lord can be known in His entirety and in the second verse the author clearly says that he wants to describe ज्ञान and विज्ञान 'by knowing which nothing further remains to be known in this world' (Bha Gī VII. 2B) Adhyāya VIII proceeds to explain certain terms mentioned at the end of Adhyāya VII ; one of these terms is अधियज्ञ, an ethical term, but the rest are more or less philosophical principles The first verse of Adhyāya IX begins an explanation of ज्ञान and विज्ञान.

Moreover in Adhyāyas III and V Arjuna asks questions to the Lord and thus the Adhyāyas begin; while in Adhyāyas VII, VIII (Bha Gī. VII. 29-30 to be taken with Bha Gī. VIII. 1), IX and X, the Lord is anxious to tell Arjuna what he wants the latter to know.

Again Adhyāyas VII and the following (VIII-XVII) begin with verses which have nothing to do with योग or योग and संन्यास.

Particularly the seventh Adhyāya is begun to 'tell Arjuna "ज्ञान सविज्ञानम्" in its entirety, by knowing which there will remain nothing further to be known,' as we have stated above. This is indeed inspired with a desire to incorporate into the Gītā the Knowledge of its time, in the Upanisadic style (Vide, e. g, Chā. Upa. VI. 3; Mu. Upa. I. 1. 3)

We believe that the above feature in the introductory remarks of Adhyāyas VII–XVII should make the reader suspect the genuineness of these Adhyāyas.

(2) According to our own tradition the Gītā is to be divided into three षट्कs or three sets of six each; the first षट्क (Adhyāyas I–VI) deals with कर्मयोग, the second (Adhyāyas VII–XII) with भक्तियोग and the third (Adhyāyas XIII–XVIII) with ज्ञानयोग Madhusūdana notices this tradition in the beginning of his गूढार्थदीपिका on the Gītā.

So here begins the भक्तिषट्क of the Gītā

We may note that this division of the Gītā into three षट्कs is not altogether a wrong one, though it is not mentioned in the Gītā itself and though Adhyāyas VII and IX clearly profess to speak of ज्ञान and विज्ञान and not of Bhakti (Bha Gī. VII 2 IX 1) The justification of the theory of three षट्कs, about कर्मन्, भक्ति and ज्ञान, in the Gītā lies in **the general preponderence** of these ideas in the respective षट्कs of the Gītā

The fact, however, is that the older tradition does not take these three, कर्मन्, भक्ति and ज्ञान, to be the **only** three Paths (योगs) to Moksa This is clear from the fact that each Adhyāya of the Gītā is called a particular योग 'Path to Moksa' and thus there are as many योगs as the Adhyāyas of the Gītā Thus, when the first Adhyāya is called "अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्याय." it seems to us to mean that the sorrow like that of Arjuna if experienced in one's own active life by a reader of the Gītā will lead to Moksa, will be a Path (योग) to Moksa Similarly, the philosophical chapters of the Gītā, e g पुरुषोत्तमयोग (Adhyāya XV), प्रकृतिपुरुषविवेकयोग· (Adhyāya XIII), गुणत्रयविभागयोग· (Adhyāya XIV), are each of them a योग, i e, it is believed by the older tradition that the philosophy of these Adhyāyas is not to be necessarily systematised into a harmonious doctrine, but each chapter with its own doctrine is to be taken singly and if the

teaching of each chapter is thus put into practice, it will, independently of the teaching of the other chapters, lead to Moksa This does not mean that there is no harmony in the philosophical thoughts of the various chapters of the Gītā ; rather, it is clear that they are not mutually inconsistent and that the most important of these philosophical thoughts, *viz*, that about the relation of the निराकार अक्षर to the साकार पुरुष aspect of the Supreme Reality is, as we shall see in the course of our study, the same throughout the Gītā But, all along, we feel that each Adhyāya is primarily meant to be a Yoga " Path to Moksa " or " Path of conduct in this world leading to Moksa " The same will be true of such Adhyāyas as have no philosophical, but rather ethical purpose, e. g., दैवासुरसपद्विभागयोग (Adhyāya XVI), श्रद्धात्रयविभागयोग (XVII), etc According to the older tradition the names कर्मयोग (Adhyāya III), भक्तियोग (Adhyāya XII) are given to these Adhyāyas only , and there is no Adhyāya called ज्ञानयोग , but Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग And the other Adhyāyas are called ध्यानयोग (Adhyāya VI), साख्ययोग (Adhyāya II), सन्यासयोग (Adhyāya V), etc which are not considered in the scheme of the three षट्कs and which occur in the so called कर्मषट्क and, therefore, would contradict the three divisions' scheme

(3) मय्यासक्तमना पार्थ योग युञ्जन्मदाश्रय ।

Ś —मन·समाधान कुर्वन् Śankara seems to take योग as ध्यानयोग or, in other words अभ्यासयोग which is the title of his commentary on Adhyāya VI But he also seems to imply the sense of कर्मयोग which does require an equipoise of mind, since he does not use the word ध्यानयोग or समाधि in explaining योग युञ्जन् here.

Śankara connects v VII 1 with v VI 47 and here he seems to be right. Bha Gī VI 47 is meant to introduce the भक्ति doctrine dealt with in Adhyāya VII. In Bha Gī. VI 47 भक्ति in its साधन aspect is introduced as a help to कर्मयोग and the purpose of Adhyāya VII is to explain this

भक्ति in both its aspects of साधन and फल, as we shall see in the course of our interpretation of Adhyāya VII So far as भक्ति in its साधन aspect is concerned, Adhyāya VII is a supplement to the last verse of Adhyāya VI, but as regards भक्ति in its फल aspect the seventh Adhyāya introduces a new योग not mentioned in the earlier Adhyāyas. But both the aspects of भक्ति are treated in Adhyāya VII because it is the method of the author of the Gītā Thus in the sixth Adhyāya it was the purpose according to the context, to explain ध्यान-practices as subsidiary to the कर्मयोग, but while doing so, the author also explained ध्यानयोग as an independent Yoga or, in other words, ध्यानयोग in its फल aspect

To state briefly, the primary purpose of the seventh Adhyāya is to explain भक्ति as साधन to कर्मयोग and, along with this, the author deals with भक्तियोग in its फल aspect i e with भक्तियोग as an independent योग

The words मय्यासक्तमना· and मदाश्रय in Bha. Gī VII 1 are indicative of भक्तियोग and are more important than the words 'ज्ञानं सविज्ञानम्' in Bha Gī VII 2, for determining the purpose of the seventh Adhyāya , and accordingly we have stated our interpretation of the purpose of Adhyāya VII

We shall discuss the meaning of ज्ञान and विज्ञान in our Notes on v 2 below.

(4) योग युञ्जन् मां ज्ञास्यसि-" While practising the Karmayoga you will know Me "

Here 'योग' is the साधन aspect of योग, which would precede ज्ञान and this ज्ञान would precede the कर्मयोग in the फल aspect And along with कर्मयोग in the साधन aspect and ज्ञान also in the same aspect भक्ति indicated here by मय्यासक्तमना and मदाश्रयः will also work as a साधन to the कर्मयोग, according to this verse The ज्ञान in this verse and ज्ञान and विज्ञान in the next verse are not independent paths, but they are, like भक्ति and ध्यानयोग and also कर्मयोग (योगं युञ्जन्) in the साधन aspect, साधनs to the कर्मयोग

As the verse does not say that the ज्ञान here (in यथा मा

समग्र ज्ञास्यसि) is a साधन to the Karmayoga, and also there is no other verse in this Adhyāya to that effect, we may also take the purpose of the verse to teach भक्तियोग as an independent path to which ज्ञान, भक्ति and कर्मयोग are साधनs This assumption will make this Adhyāya foreign to the original aim of the Gītā, *viz*, that of teaching कर्मयोग, to which the first six Adhyāyas have been devoted , but we make this suggestion because several verses of this Adhyāya, e g , 17, 19, make ज्ञान a साधन to भक्तियोग. In this case कर्मयोग (योग युञ्जन्), भक्तियोग (in the साधन aspect, मय्यासक्तमना and मदाश्रय) and ज्ञानयोग (in मा ज्ञास्यसि) will be साधनs to भक्तियोग in the फल aspect

In brief v 1 mentions कर्मयोग in the साधन aspect which will lead to ज्ञान which in its turn will lead to भक्तियोग according to verses 17 and 19

About the mutual relation of ज्ञान and कर्मन्, see Bha Gī IV 36-37, VI 31 , ज्ञान in its साधन aspect is a साधन to कर्मयोग in its फल aspect

(5) Tilak takes योग in this verse as कर्मयोग as we have also taken. But his assumption that ज्ञान and विज्ञान in this Adhyāya are subsidiary to the कर्मयोग (Vide P 725) is not justified by the words of the verse. In verses VII 17 and 19 ज्ञान is said to be subsidiary to भक्तियोग which is here in the फल aspect i. e. an independent Path

(6) समग्रम्—Sā bhāsya विभूतिबलशक्त्यैश्वर्यादिगुणसपन्नम्—But according to the context समग्र seems to mean the Lord with His two Prakrtis (v 5) or the Lord with His अधिभूत or cosmic and अधिदैव or super-cosmic and अधियज्ञ or 'sacrificial' aspects (v 30). समग्र would also mean the knowledge of the various special manifestations of the Lord enumerated in verses 8-12.

2. **(1)** In our opinion the former (i. e. the knowledge of the Lord with His प्रकृतिs or अधिभूतादि aspects) will be ज्ञान and the latter (the knowledge of the Lord in His special forms) will be विज्ञान, mentioned in v 2.

(2) Any other interpretation of ज्ञान and विज्ञान would be hardly supported by the context

Sankara takes विज्ञान as स्वानुभव Thus, विज्ञान will be according to Śankara a higher stage of ज्ञान, i. e realization itself

Tilak takes ज्ञान as referring to समष्टि and विज्ञान as referring to व्यष्टि. His meaning (Vide his introduction to Bha Gī VII) seems to be different from ours as he illustrates his interpretation not from the verses of this Adhyāya itself but from Bha. Gī XIII 30 and XVIII 20.

We make here a note about ज्ञान and विज्ञान from the various chapters of the Gītā In the following verses the words occur but no explanation is offered in the context itself–

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रिय ।
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्ठाश्मकाञ्चन. ॥ Bha. Gī. VI. 8
तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।
पाप्मान प्रजहि ह्येनं ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ Bha. Gī. III 41
शमो दमस्तप शौच क्षातिरार्जवमेव च ।
ज्ञान विज्ञानमास्तिक्य ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥Bha. Gī XVIII. 42

Here ज्ञान and विज्ञान are as it were virtues like शम and आस्तिक्य, but they are not described here at all

It is only in Bha. Gī VII 2 and IX. 1 that the author undertakes to expound the ज्ञान together with विज्ञान, so we should refer to Adhyāyas VII and IX only for the explanation of these terms which, as they occur in the various Adhyāyas, appear to be fixed and technical terms in the days of the Gītā. And Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग. While interpreting them in Adhyāya IX we shall show that the sense of those words in Adhyāya IX is in agreement with that suggested by us in this Adhyāya. In our opinion विज्ञान is inferior to ज्ञान. And if we are allowed to suggest identifications ज्ञान would in a way correspond to निर्विकल्पक ज्ञान and विज्ञान to सविकल्पकज्ञान of the later Vedantic period.

(3) अशेषत· and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते–Tilak is right in saying that here the Gītā adopts the method of the Upanisads and tries to assimilate their teaching The word प्रोत in v 7 also is an Upanisadic term used in the Gītā to suit its own view

Sankaia says that अशेषत·, and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमव-शिष्यते contain 'स्तुति' of this ज्ञान meant for alluring the hearer (तज्ज्ञान विवक्षित स्तौति श्रोतुरभिमुखीकरणाय) But we suggest that the piece of ब्रह्मज्ञान in Adhyāya VII is not intended to be harmonized with the उपनिषद्s oi even with the knowledge in the other Adhyāyas of the Gītā and this piece itself is meant to be taken as a Path to Moksa and hence the teaching of this Adhyāya is called a योग i.e., ज्ञानविज्ञानयोग (disirserested action=योग)

(4) अतो विशिष्टफलत्वाद्दुर्लभं ज्ञानम्–This is printed in ASS and POA as part of Śā bhāsya on v 2 but it seems to us to be part of Sankara's introduction to v 3 and so we have printed it as such.

3 (1) सिद्धि in सिद्धये and सिद्धानाम्.

Śankara explains सिद्धये as सिद्ध्यर्थम् and he remarks on सिद्धानाम् as follows·—सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते, i e he takes सिद्धि as मुक्ति but explains सिद्धानाम् in the secondary sense of मुमुक्षूणाम्. " Those who seek Moksa are already perfect (सिद्धि)."

The difficulty for Śankara and not only for him but for any interpretor of the Gītā in the case of this verse is obvious How can we say that some at least of those who have reached Perfection (सिद्धि) do not know the Lord in His real nature ? If only some one of the Perfect Souls knows the Lord in reality, it is implied that there are many who have reached Perfection but who do not (and need not) know the Lord in reality.

To solve the difficulty either we should interpret सिद्धानाम्

in a secondaiy sense or we should admit that it is possible for many to become siddha or perfect without knowing the Lord in reality In the latter case the सिद्ध s may know Brahman which is *lower than* Krsna or may know neither Brahman nor Krsna or may know Krsna, not in His real nature which is to be stated in *this* Adhyāya (VII), but in a different way than the one described here

For the meaning of the word सिद्धि we should compare the following passages in the Gītā –

(i) न च सन्यसनादेव सिद्धि समधिगच्छति। III 4

(ii) काक्षन्त. कर्मणा सिद्धि यजन्त इह देवता ।
क्षिप्र हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ IV. 12

Here सिद्धि means the reward born of Vedic rites-

(iii) अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।
मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ XII 10

This verse together with verse 9 and verse 11 of the same Adhyāya states the different ways to Siddhi or Mukti. One of them is the सर्वकर्मफलत्याग which is different from the performance of all duties for the sake of the Lord So सर्वकर्मफलत्याग is a Path in which one need not know the Lord and yet one would get Perfection

(iv) पर भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानाना ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनय· सर्वे परा सिद्धिमितो गता. ॥

इद ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ XIV. 1-2

Here the word परा सिद्धि is used and the explanation also is given that it is the likenss of attributes with the Lord (कृष्णसाधर्म्य). If कृष्ण is higher than अक्षर ब्रह्मन्, and if the attainment of कृष्णसाधर्म्य is परा सिद्धि, then the attainment of अक्षर ब्रह्मन् will be सिद्धि.

(v) य शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारतः ।
न स सिद्धिमवाप्नोति न सुख न परा गतिम् ॥ XVI. 23

Here, सिद्धि is mentioned along with सुख and परा

गति and seems to mean मुक्ति.

(vi) स्वे स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धि लभते नर· ।
स्वकर्मनिरत· सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥
यतः प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिद ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव· ॥ XVIII 45-46

(vii) असक्तबुद्धि· सर्वत्र जितात्मा विगतस्पृह ।
नैष्कर्म्यसिद्धि परमा सन्यासेनाधिगच्छति ॥
सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ XVIII 49-50

Here सिद्धि stands for नैष्कर्म्यसिद्धि mentioned in v 49.

We may also compare with the word सिद्धि the word ससिद्धि in the following passages of the Gītā .—

(i) कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादय ।
लोकसग्रहमेवापि सपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ III 20

Here the example of जनक shows that ससिद्धि means Moksa.

(ii) तत्र त बुद्धिसयोग लभते पौर्वदेहिकम् ।
यतते च ततो भूय. ससिद्धौ कुरुनन्दन ॥ VI. 43

Here ससिद्धि means Perfection i e. Moksa.

(iii) मामुपेत्य पुनर्जन्म दु खालयमशाश्वतम् ।
नाप्नुवन्ति महात्मान ससिद्धिं परमा गता ॥ VIII 15

Note the expression परमा ससिद्धि Are we to distinguish it from "ससिद्धि"?

(iv) "ससिद्धि" also occurs in Bha. Gī. XVIII 45 quoted above.

Now, we suggest that सिद्धि and सिद्ध in VII 3 should not be interpreted as referring to नैष्कर्म्यसिद्धि, because in the context of this verse there is no word to justify that assumption

If, however, the word सिद्धि be interpreted as a stage of seekers between those who make an effort (यतत्) and those who know the Lord in reality, then, 'सिद्धि' can only mean

नैष्कर्म्यसिद्धि. Thus, the verse will refer to three successive stages The first is that of an effort for नैष्कर्म्यसिद्धि a stage when it is not compulsory for a man to do his duties (It is compulsory for a man to do his duties as long as he has desires for their rewards, otherwise he will be मिथ्याचार—Bha. Gī III 6) The second will be the stage of the attainment of नैष्कर्म्यसिद्धि, when one may continue to do his duties if he likes (कर्मयोग in its फल aspect) or one may renounce all duties (सन्यासयोग) And the last stage is that of the knowledge of Brahman or Krsna (सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे Bha. Gī XVIII 49).

But, as there is no word nor any indication in the context allowing the interpretation of सिद्धि as नैष्कर्म्यसिद्धि, we suggest that the verse refers to Paths of Moksa like सर्वकर्मफलत्याग, which do not require the knowledge of Brah man or Krsna as detailed in Adhyāya VII but which lay more emphasis on the ethical conduct than on the knowledge of the Supreme Being, or which emphasized only the ethical standard of conduct without denying God, as is perhaps suggested in सर्वकर्मफलत्याग in Bha Gī XII 10–11 Buddhism as preached by the Buddha himself is known to be such a Path

In any case "मां वेत्ति तत्त्वतः" means that the author wants to introduce **a particular conception of God,** admitting at the same time other conceptions of God as **not wrong**

4–7 (1) Here we have a passage dealing with the metaphysical teaching of the days of the Gītā. There are similar philosophical passages in the various chapters of the Gītā, particularly in Adhyāyas VIII–XV Already we had one difficult passage of the philosophy of Gītā, *viz*, Bha Gī III 14–15, but that passage has more to do with "the Sacrifice" Rule of conduct of the Gītā than with any systematic doctrinal teaching

We must always remember one very important fact about the philosophical passages of the Gītā. And it is

that each one of these passages is to be taken independently of all others Not only have we some common factors in all these passages, but we have some common ideas and expressions also in all of them This we do not deny, but we hold that we should not go further than a comparison of these passages , we should not try to form a philosophical system out of all the Adhyāyas of the Gītā As already stated, each Adhyāya is one Yoga or one Path to Moksa or one Path of Right Conduct (Disinterested Action), and each has a philosophy of its own , not intended to be linked to the philosophical teachings of other Chapters

It is a fact that the same philosophical ideas are expressed in the Gītā under different words, e g , in our opinion the same निराकार aspest of the Supreme Being is said to be ब्रह्मन्, क्षेत्र, पर अव्यक्त, अक्षर, the परा प्रकृति, योनि of beings and महत् ब्रह्मन्, the same Material Nature is called प्रकृति, अपरा प्रकृति, अपर अव्यक्त, अव्यक्त, माया, ब्रह्मन्, स्वभाव, etc etc, the same Supreme Lord (साकार aspect) is declared to be पुरुष, कृष्ण, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम, etc

It is also a fact that the same word is used for different meanings in the Gītā, e g , the word योग means (1) कर्मयोग, (2) a form of योग as in कर्मयोग, साङ्ख्ययोग, संन्यासयोग, भक्तियोग, (3) "Power" of the Lord (नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ; पश्य मे पार्थ योगमैश्वर्यम्), (4) योगक्षेमं वहाम्यहम् (welfare in this world and the next)

How are we to explain these two facts, if the author of the Gītā be the same or if the last revisor of the Gītā did not feel that there were any inconsistencies in the Gītā ?

We have already suggested a solution As each Adhyāya was meant to be an independent Yoga or Path of Right Conduct (योग) with a scheme of Brahman (ब्रह्मविद्यायाम् in the colophon) of its own, it was never intended that one definite scheme should be given throughout all the अध्यायs If the latter were the case, the same word would not have been used in a variety of meanings by the same

man or by a man who held that one identical system is taught throughout all the अध्यायs A single author or authors who had a single system in the view would not use a number of words in a number of meanings, or if they use them they would say so, and would themselves make a remark on the synonyms But we do not find it in the Gītā

The revisor or revisors of the original Gitā must have got the original tradition about the aim of the Gītā viz, that of offering a variety of योगs, Paths of Right Action, each having a philosophical teaching of its own and each being dealt with in a single Adhyāya We shall try to see if this tradition is preserved in the present edition

But, in any case, the above suggestion seems to us to be the only solution of the complicated terminology of the Gītā It is not complicated if we take each Adhyāya separately, and each Adhyāya can be taken separately in so far as each is, according to the tradition perserved in the colophons, an independent form of Yoga or Path of Disinterested Action

(2) After so much discussion about the terminology of the Gītā, we may now try to interpret the present philosophical passage (Bha. Gī VII 4-7)

It must be first noted that only this passage in the whole of the Gītā speaks of two Prakrtis parā and aparā, no other Adhyāya professes to mention two प्रकृतिs, several Adhyāys mention a प्रकृति (or, it may be, प्रकृतिs) but never say that the प्रकृति in question is either परा or अपरा, though, of course, there is bound to be a correspondence or identity between the two.

It may also be noticed here that Adhyāya VIII mentions two Avyaktas para and apara and there are possibly some important points of identity between those two Avyaktas and the two Prakrtis of Adhyāya VII, but the Gītā itself never asserts this identity

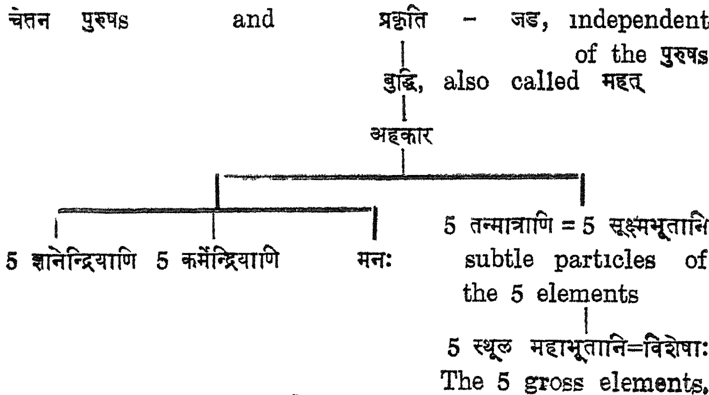
This attitude of the author or re-editor or re-editors

of the Gītā makes it clear in our opinion that there is no intention in the Gītā of offering one single identical system of philosophy throughout all the Adhyāyas of the Gītā. This, of course, should not dissuade us from a comparative study of the philosophical doctrines of the several Adhyāyas or even from an attempt to harmonize them and to frame an approximately self-consistent system from them all, as we do in the case of the Upaniṣads or the different sections of one and the same Upaniṣad Such a study will be useful in its own way Only, it should serve as a caution against the assumption of identity of meaning of the various terms of the Gītā and it should be a key to the variety of the terminology of the Gītā.

(3) अष्टधा भिन्ना प्रकृति-Nature divided into eight parts This is the lower Nature, अपरा प्रकृति in v 5 There is a higher Nature also (परा प्रकृति) Both these Natures belong to the Lord Krsna, so that they are governed by Him

This is unlike the system of the Classical Sāmkhya School, which believes in one Nature which is independent, because there is no God in that system and the individual souls are उदासीन or indifferent

We give below in a tabular form the principles in the Classical Sāmkhya School:—



Altogether there are twenty-five principles.

About the word 'प्रकृति,' we may add that in the Classical Sāmkhya

(i) पुरुष is न प्रकृति न विकृति,

(ii) प्रकृति is प्रकृति, that which develops into some principle, *viz*, बुद्धि,

(iii) बुद्धि, अहंकार and 5 तन्मात्राणि are themselves evolved from some principles (i e are विकृतिs) and are also the cause of the evolution of other principles (i e are प्रकृतिs), so, these seven are technically called प्रकृतिविकृतिs

And (iv) 5 ज्ञानेन्द्रियाणि or बुद्धीन्द्रियाणि *viz*, the senses of शब्द (sound), स्पर्श (touch), रूप (form or colour), रस (taste) and गन्ध (smell), *i e.* the subtle principles which underlie the ear (श्रोत्र), the skin (त्वक्), the eye (चक्षु), the sense of taste (जिह्वा), and the nose (नासिका), 5 कर्मेन्द्रियाणि, *i e* the organs of action, *viz*, वाक् (organ of speech), पाणि (hands), पाद (feet), पायु (anus) and उपस्थ (the organ of generation), and मनस् the mind—these plus the five gross elements the Earth (पृथ्वी), the Water (जल), the Light (तेज), the Wind (वायु) and the Ether (आकाश) are the sixteen विकृतिs, because they are the effects of other principles but are not themselves the cause of any further evolution

All these are summed up in the following Sāmkhya Kārikā:—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्महदाद्या प्रकृतिविकृतय सप्त ।
षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृति· पुरुष ॥ (Kārikā 3).

The word प्रकृति is translated as evolvents and विकृति as evolutes

Read Tilak's Gītā Rahasya, chapter VII and A. B. Kieth's Sāmkhya System.

With regard to the Gītā it should be noticed that the Gītā prefers to call the 5 elements plus मनस्, बुद्धि and अहङ्कार the eight-fold प्रकृति (अष्टधा भिन्ना प्रकृति) So the terminology of the Gītā is quite different from that of the Classical Sāṁkhya, according to which बुद्धि and अहङ्कार would be

प्रकृतिविकृतिs and the 5 elements and मनस् would be विकृति only

In the passage (VII 4) we are not told that बुद्धि develops from प्रकृति, बुद्धि is said to be one of the eight-fold प्रकृति

(4) (a)-Sā bhāsya takes भूमि , आप:, अनल:, वायु and खम् as the subtle particles only (तन्मात्राणि+एव) of the five elements

But the fact is that the Gītā does not seem to know the distinction between the तन्मात्राणि and the स्थूलमहाभूतs. Bha. Gī XIII 5 'distinguishes between महाभूतानि and the 5 विषयs, objects of senses, (इन्द्रियगोचरा:) i. e the various शब्द, स्पर्श, रूप, रस, and गन्ध, as we perceive them with our senses of knowledge Even the other parts of the Mahābhārata generally do not know the distinction between सूक्ष्मभूतs and महाभूतs (Vide Kieth, Sāmkhya System,P 36)

(b) Sankara says "मन इति मनस कारणमहङ्कारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहङ्कारकारण महत्तत्त्वम् । अहङ्कार इत्यविद्यासयुक्तमव्यक्तम् । . "

(Cf. the method of interpretation followed by कुल्लूक on Manusmrti I- 14-15, 75)

In our opinion the meanings of the terms मनस्, बुद्धि, and अहङ्कार should under no circumstances be changed by a commentator Sankara's interpretation of this verse presupposes the whole development of the Classical Sāmkhya School which is atheistic

But the Gītā has chronoligically preceded the Classical Sāmkhya, as can be easily proved by a comparison of the principles of the Gītā with those of the Classical Sāmkhya and also by a comparison of the terminology of the two, as we have already done above Even the word " साख्य " used in the Gītā shows that the Gītā does not know the Classical School of philosophy called साख्य. If we take the order of the enumeration of the principles in v. 4 as the order meant to be conveyed by the author

(because भूमिरापोऽनलोवायुःखम् is in the due order), then also the Gītā is much earlier than the Classical Sāmkhya The Gītā's analysis of elements, which does not know the difference between the तन्मात्राणि and the स्थूलभूतs, is not so far advanced as that of साख्यदर्शन

Tilak takes प्रकृति as विभूति, though there is no suggestion in the verse or the context justifying such an interpretation

(5) This verse will be doctrinally more favourable to Rāmānuja Rāmānuja looks upon the अचित् or जड principle as a प्रकार 'attribute' or शरीर 'body' of परमात्मन् and this verse says that the अपराप्रकृति which is the cosmic Nature is a प्रकृति belonging to Krsna

5. (1) What is exactly the meaning of अपरा and परा ? The enumeration of the principles in what Hopkins has called **the ladder form** is found int he following verses of the Katha Upanisad.–

इन्द्रियेभ्य. परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च पर मन ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् पर ॥
महत· परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुष· पर. ।
पुरुषान्न पर किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गति· ॥

Katha Upa III 10–11

Cf. also मत्त· परतर नान्यात्किञ्चिदस्ति धनञ्जय in v. 7 which follows.

If we compare the Katha Upa Śruti with Bha. Gī. VII. 7A, we find that the Purusa of the former and Krsna of the Gītā are identical,i e, they are the *Sākāra* aspect of the Reality (Vide also our interpretation of Bha. Gī. VIII. 21–22)

The परापरभाव 'the relation of **lower** and **higher**' may mean **the relation of the effect** and **the cause** If it be so, the अपरा प्रकृति will be the effect of the परा प्रकृति. But we do not find any word in the present contex to justify **this relation between** the two प्रकृतिs in question

If we take this passage in **comparison** with Bha Gī.

III 15 and if ब्रह्मन् in III 15 a-b means अपराप्रकृति as we have tried to prove, we can say that अपराप्रकृति is the effect of the पराप्रकृति since "ब्रह्मन् is born of अक्षर" (Bha Gi. III 15 A). In the परापर ladder of the Katha Upa. also a majority of the terms are in the relation of cause and effect.

Sankara explains अपरा as निकृष्टा, अशुद्धा, अनर्थकरी, ससारबन्धनात्मिका and परा as प्रकृति But he quotes no word from the context in his favour On the contrary, the context emphasizes the fact of creation being created from the अपरा प्रकृति and that of धारण or of the creation being sustained by the परा प्रकृति.

Śankara's explanation of अन्या as विशुद्धा can be accepted only if we accept his interpretation of अपरा as अशुद्धा

(2) With regard to पराप्रकृति Sankara adds आत्मभूताम्. This is inconsistent with the word 'मे' which shows that the पराप्रकृति is a thing or principle possessed by Krsna and Krsna is the owner

(3) जीवभूता is explained by Śankara as क्षेत्रज्ञलक्षणा and प्राणधारणनिमित्तभूता This makes it clear that Śankara takes the अपराप्रकृति to be none else but the individual soul or जीवात्मन्

According to Rāmānuja v 4 aud v 5 respectively describe अचित् समष्टिभूता प्रकृति and चित् समष्टिभूता प्रकृति, i e he takes जीवभूता as the aggregate of individual souls who are the body of परमात्मन् in his system

We have suggested elsewhere that' जीवभूता corresponds to जीवघन in स सामभिरुन्नीयते ब्रह्मलोक स एतस्माज्जीवघनात्परात् पर पुरिशयं पुरुषमीक्षते (Pra Upa V 5) In this Śruti जीवघनब्रह्मलोक is the निराकारब्रह्मन् which is a Mass of Life, just as it is a Mass of Intelligence प्रज्ञानघन (Br Upa. IV 5. 13) and a Mass of Rasa रसघन (*Ibid*) ; and पुरुष, like कृष्ण, is higher than this जीवघन which corresponds to पराप्रकृति Vide the author's Aksara: A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy, PP 128-129, also our interpretation

of ईक्षतिकर्मव्यपदेशात्स॰-Bra. Sū. I 3. 13 in our Interpretation of the Brahmasūtra

Cf also अनेन जीवेन आत्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि (Chā. Upa VI. 3 4), which means, "Having entered these three principles with this living Atman let me make manifest name and form." Here the Parā Devatā refers to herself as 'this living Atman.'

Also see इतरव्यपदेशाद्धिताकरणादिदोषप्रसक्तिः।, अधिकं तु भेदनिर्देशात्।, and अश्मादिवच्च तदनुपपत्तिः (Bra Sū II 1. 21-23). In our opinion these सूत्रs say that Brahman is not to be explained like a stone etc, i e it cannot be explained to be जड like a stone and therefore it is called जीव 'living'; not because it is identical with the जीव, since it is more or greater (अधिक) than the जीव (the individual soul) So, the Brahmasūtra also notices that Brahman is called जीव in the sense of a living principle So, पराप्रकृति is the life-principle (जीवभूता) in the creation, which sustains it

There are several passages in the Mahābhārata which also prove that Brahman or Aksara is a life-principle and is called जीव in that sense We have discussed them elsewhere (Vide the Proceedings of the Seventh All-India Oriental Conference, Baroda, p 378) We quote them here:-

(a) कर्मानुमानाद् विज्ञेयः सः जीवः क्षेत्रसंज्ञितः । MBh XII 253 11
We have shown that क्षेत्र is अक्षरब्रह्मन्. Cf also

तस्माद् उपास्व परं महत् शुचि शिवं विमोक्षं विमलं पवित्रम् ।
क्षेत्रं ज्ञात्वा पार्थिव ज्ञानयज्ञमुपास्य वै तत्त्वमृषिर्भविष्यसि ॥ MBh XII. 318 I11

(*Ibid* p 379)

(b) ज्ञानाधिष्ठानमव्यक्तं बुद्ध्यहङ्कारलक्षणम् ।
तद् बीजं देहिनामाहुस्तद् बीजं जीवसंज्ञितम् ॥ Mbh XII 213 12-13

Here अव्यक्त which means अक्षरब्रह्मन् is said to be the germ of the embodied souls and is called जीव i e the life-principle (*Ibid* p 379)

(c) तमो रजश्च सत्त्वं च विद्धि जीवगुणात्मकम् ।

जीवमात्मगुणं विद्यात् आत्मानं परमात्मनः ॥ MBh XII.292.19-20.

Here the सत्त्व, रजस् and तमस् are said to be जीवगुणात्मकम् "of the form of the गुण of the जीव, the life-principle," and this जीव is said to be the गुण of the individual souls and also the soul of the Supreme Lord

We read further in the same passage that

सचेतनं जीवगुणं वदन्ति स चेष्टते जीवयते च सर्वम् ।
ततः परं क्षेत्रविदो वदन्ति प्राकल्पयद् यो भुवनानि सप्त ॥

(MBh XII 242. 20)

We have shown that this verse speaks of अक्षरब्रह्मन् as the life-principle or जीव which itself acts and is the cause of life in all (*Ibid.* P 379)

The collective force of all these passages will prove that पराप्रकृति is जीवभूता i e the life-principle which makes the creation living (and is the germ of all souls) It also proves that पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन्

(4) That पराप्रकृति is अक्षरब्रह्मन् can be further proved by two more facts stated in these verses of the Gītā, *viz.* (i) ययेदं धार्यते जगत् (v 5) and (ii) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय (v. 6)

We first discuss the meaning of (i).

Sankara takes 'ययेदं धार्यते जगत्' in the sense of 'The individual soul upholds or supports this world' i. e "ब्रह्मन् having entered the world in the form of the individual soul supports the world"

Now, this is an impossibility ब्रह्मन् can be said to be sustaining the world by its presence persisting in the world, but how could it do so in the form of the individual soul because the individual soul can sustain the vital breath or the individual body, but it can never be the sustainer of the whole world?

On the contrary, ययेदं धार्यते जगत् reminds us of एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः etc. etc (Br Upa.

III. 8 9) and of धृति in सघातश्चेतना धृति (Bha. Gī XIII 6) and अक्षरमम्बरान्तधृते· Bra Sū I 3 10) So, जगद्धारकत्व is a function of the अक्षरब्रह्मन् and therefore पराप्रकृति which is the sustainer of the world would correspond to अक्षरब्रह्मन्.

(5) " एतद्योनीनि भूतानि " (v 6) also reminds us of यत्तदद्रेश्य.... .... तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः (Mu Upa I 1. 6.) and of प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् (Bra Sū I 4 23) and योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū I 4 27) (*Ibid*. P 380.) Also cf ममयोनि र्महद्ब्रह्म in Bha Gī XIV. 3-4

All this confirms our conclusion that the पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन् and it belongs to Krsna who, as we shall show later on, is, in the Gītā as in the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than अक्षरब्रह्मन्

(6) The पराप्रकृति belongs to कृष्ण and there is no principle higher than कृष्ण (VII. 7). कृष्ण is thus identical with पुरुष in Katha Upa III. 11 quoted above, and पराप्रकृति with the अव्यक्त of the same Katha Upa Śruti.

It is important to note that पराप्रकृति is not identical with Krsna Nowhere in the गीता the अक्षरब्रह्मन् and कृष्ण i e the निराकार and the साकार aspects of the Reality are said to be identical

(7) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय—Śankara has taken पराप्रकृति as the individual soul (who is identical with Brahman), but the individual soul cannot be, and is never, declared in the Śruti to be the origin of all beings, just as it cannot be said to be the sustainer of the world.

Śankara takes एतद् in एतद्योनीनि as referring to both the अपरा प्रकृति and the परा प्रकृति. Though grammatically and according to this context this interpretation is not objectionable, we do not find the जडप्रकृति to have been anywhere called भूतयोनि while we do find that the चेतन परा प्रकृति i e अक्षर ब्रह्मन् is called ' भूतयोनि ' and so we take एतद् as referring only to the परा प्रकृति

Vide Principal S N. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol II, Page 463.

(8) अहं कृत्स्नस्य जगत प्रभव प्रलयस्तथा—This would mean that the purpose of saying that the two प्रकृतिs belong to the Lord is to explain how the Lord **through** his प्रकृतिs or Natures is the source of the evolution and also the involution of the world

(9) The statement in this verse should be compared with similar statements elsewhere in the Gītā We quote this verse and give also the similar passages below —

(a) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगत प्रभव.प्रलयस्तथा ॥
मत्त. परतर नान्यत्किंचिदस्ति धनञ्जय ।
मयि सर्वमिद प्रोत सूत्रे मणिगणा इव ॥ VII 6–7

(b) अव्यक्ताद्व्यक्तय सर्वा प्रभवन्त्यहरागमे ।
रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसञ्ज्ञके ॥ १८ ॥
भूतग्राम स एवाय भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
रात्र्यागमेऽवश पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥
परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातन ।
य स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥
अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमा गतिम् ।
य प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परम मम ॥ २१ ॥
पुरुष स पर॰ पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
यस्यान्त स्थानि भूतानि येन सर्वमिद ततम् ॥२२॥ VIII.18–22

(c) मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थित॰ ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन. ॥ ५ ॥
यथाकाशस्थितो नित्य वायुः सर्वत्रगो महान् ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये, पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥
प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुन॰ पुनः ।
भूतग्राममिम कृत्स्नमवश प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

\+ \+ \+

मयाध्यक्षेण प्रकृति॰ सूयते सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥ IX 4-10

(c) अह सर्वस्य प्रभवो मत्त सर्वं प्रवर्तते ॥ X 8A

\+ + +

पर ब्रह्म पर धाम पवित्र परम भवान् ।
पुरुष शाश्वत दिव्यमादिदेवमज विभुम्। । X 12

\+ + +

यच्चापि सर्वभूताना बीज तदहमर्जुन ।
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूत चराचरम् ॥ X. 39

(d) इहैकस्थ जगत्कृत्स्न पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ XI 7

\+ + +

त्वमक्षर परम वेदितव्य त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् ।
त्वमव्यय शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्व पुरुषो मतो मे ॥ XI 18

\+ + +

अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षर सदसत्तत्पर च यत् ॥ XI. 37

(e) महाभूतान्यहकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
इन्द्रियाणि दशैक च पञ्च चेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥
इच्छा द्वेष· सुख दु ख सघातश्चेतना धृति ।
एतत्क्षेत्र समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

\+ + +

अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
भूतभर्तृ च तज्ज्ञेय ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च ॥ १६ ॥

\+ + +

प्रकृति पुरुष चैव विद्ध्यनादी उभावपि ।
विकाराश्च गुणाश्चैव विद्धि प्रकृतिसभवान् ॥ १९ ॥

\+ + +

यावत्सजायते किंचित्सत्त्व स्थावरजगमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥ XIII.

(f) मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।
सभव सर्वभूताना ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तय· सभवन्ति या ।
तासा ब्रह्म महद्योनिरह बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

From these passages we see that all of them aim at describing the Creation of beings (and Dissolution)

generally from two principles **But each of them does it in its own way** And we are not told in any of them that they describe the same principle or principles under different names, e g, we feel that the same principle is called परा प्रकृति (VII 5–6), अपर अव्यक्त and पर अव्यक्त or अक्षर (VIII 18–21), प्रकृति (IX 10), क्षेत्र (XIII 26), महद् ब्रह्म (XIV 3–4), but we are not told that all these words are synonyms Similarly the *highest* principle is called by various names, e g, Krsna (VII 7), पर पुरुष (VIII 22), क्षेत्रज्ञ (XIII 26), Krsna (because Krsna refers to himself in the first person in IX 4–10, X 8A, XI 7, XIV 3–4), moreover, the same is called पुरुषोत्तम in Bha Gī XV 16–19, but we are never informed that the same *highest* principle is called by these names. As a result of this absence of a definite statement as to the same principle being called by various names, can we say that there are mutual contradictions in the accounts of creation in the Gītā ?

Our answer is two-fold—(1) Firstly, it is not always the *same* principle or *exactly the same* account of creation, which is found in the various Adhyāyas under various terms (Krsna and his two Prakrtis–VII 4–6, two Avyaktas and Purusa–VIII 18–22, Krsna and one Prakrti IX 4–10, Ksetra and Ksetrajña–XIII 26, Mahad Brahman and Krsna–XIV 3–4) It is the account of the same topic, *viz*, the creation, but it is not exactly the same principle or principles, though there are many points of great similarity among them. (2) And secondly the purpose of each Adhyāya of the Gītā seems to be that of offering an independent aspect of the Yoga, as stated in the colophon of each Adhyāya, and consistently with this purpose the Gītā seems to offer an independent narration of creation in whatever Adhyāya it likes We may try *to make out a system* from these narrations, by comparing and contrasting the creating principles; but the author or compiler of the eighteen Adhyāyas does not seem to have such an object

This is the metaphysical doctrine of the Gītā. Krsna is the highest principle and there is no other principle higher than Krsna Cf पुरुषान्न पर किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गति । (Katha upa. III 11) We have explained the परा प्रकृति as ब्रह्मन् or अक्षर, and Krsna to whom the परा प्रकृति belongs is the पुरुष the साकार aspcet declared in the Katha Upa (also Mu. upa. II. 1 2) to be the highest principle *Vide* Principal Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol, 2, PP. 478, 524, for the view that in the Bhagavad Gītā the personal or rather the superpersonal idea of God is said to be higher than the निराकार (according to Das Gupta, the impersonal) aspect of God.

मत्त परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय-This would lead to the following table·—

Krsna who is here identical with the पुरुष of कठ, मुण्डक, etc
|
परा प्रकृति
|
अपरा प्रकृति

The statement of Krsna being the highest principle means that the two principles called अपरा and परा प्रकृतिs are *lower* than Krsna who is higher than they Vide our Notes on Bha Gī VIII 20-22 also.

Sankara explains अन्यत् किञ्चित् as कारणान्तरं किञ्चित् This addition of कारणान्तरम् cannot be justified at all by any word in the text Moreover when Krsna himself is not the cause 'कारण of the world' directly, as Ś says in his com on v 6, what will be the exact sense in saying that " I am the cause of the world **through** My two प्रकृतिs and there is no other cause of the world than I Myself ?" Lastly, परतरम् of the verse as interpreted by us is in harmony with पुरुष· स पर· पार्थ (VIII 22), यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तम । अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथित पुरुषोत्तमः । (XV. 18), ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहम् (XIV. 27), etc etc

(2) प्रोतम्-This is an old Upanisadic word Cf e. g, कस्मिन्नु खल्वाकाश ओतश्च प्रोतश्चेति (Br Upa. III. 8 7) and एतस्मिन्नु खल्वक्षरे गार्ग्याकाश ओतश्च प्रोतश्चेति (Br Upa III. 8 11).

ओतश्च प्रोतश्च means " is woven warf and woof " and suggests a piece of cloth in which threads are woven warf and woof

The Gītā does not use the ancient simile of a piece of cloth and threads, it uses only one of the two expressions, *viz*, प्रोत, and presents a new simile, *viz*, "This whole world is woven in Me, just as a number of gems pearls are strung together in a thread " Here प्रोत has the sense of " the Lord being the essence of the various effects of His Prakrti or Prakrtis," as can be inferred from verses 8-12 which illustrate the simile of सूत्रे मणिगणा इव Thus, " रसोऽहमप्सु " (v 8a) would mean that [the water is an effect of the Lord's aparā Prakrti (v 4) and therefore] the Lord is present in the Water as the very flavour (रस liquidity), without the flavour the Water cannot exist, it is the Lord who is the central essence of all things and all ideas Thus, " प्रोत " should be interpreted in such a way as to bring out the Lord as the ultimate cause of all things produced by his two Natures And we suggest that the new simile of "सूत्रे मणिगणा इव " (v 7d) is given to bring out this nature of the Lord's creatorship of the world.

V 12d (न त्वहं तेषु ते मयि) and v 13 seem to us to throw further light on this question

Śankara gives two similes-दीर्घतन्तुषु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव. Thus, Śankara seems to feel that the new simile makes the सूत्र and मणिगणs a little independent of each other (the Lord and His Prakrti are to be distinguished from each other to some extent at least), so, he also adds the old simile to the verse of the Gītā so that he can suggest the complete identity of the जगत् with the Lord Himself like the identitly of the पट with the तन्तुs

The illustration of सूत्रे मणिगणा इव brings out the स्वगतभेद in ब्रह्मन् (the Lord with His two Natures), while that of पट and तन्तुs suggests absence of स्वगतभेद in ब्रह्मन्. The former leads to theism; the latter to pantheism.

Rāmānuja-प्रोतम्=मच्छरीरभूतम् and he quotes the अन्तर्यामिब्राह्मण (Br Upa III 7) Thus, Rāmānuja tries to explain the simile to suit his doctrine of the Lord being **the inner controller** of all (created) things in the world But this sense is not supported by v 8-12 which are meant to make clear the simile of सूत्रे मणिगणा इव

8. (1) केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतम्-Śā Bhāsya. This अवतरणिका to v. 8 shows that the illustration of दीर्घतन्तुषु पटवत् is not suitable here

(2) रसोऽहमप्सु-Rāmānuja says that the सामानाधिकरण्य shows that all these (रस, प्रभा, प्रणव, etc) are the शेष or शरीर of the Lord (अहम्=कृष्ण =ईश्वर)

Though the Gītā here (in Adh VII) makes the Lord with His two Prakrtis the cause of the world , it is not made clear in the Gītā whether the प्रकृतिs are the शरीरs of the Lord At least there is no idea here of the Lord being the inner controller of the Water, the Sun, the Moon, etc. Cf Bha Gī IV 6

(3) प्रणव सर्ववेदेषु We need not discuss here whether according to the Gītā the Vedas are *created* by the Lord or not (See वेदान्तकृत् in Bha Gī XV 15, and also XVII 23) But प्रणव is the syllable ' OM ' and according to the author of the Brahmasūtra प्रणव is the *only* Symbol (प्रतीक) of Brahman Vide Bra Sū III 3 25-27 and IV 1 4-5 in our Interpretation of the Brahmasūtra The Gītā itself says—

(a) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् (VIII 13) Here OM is the Brahman represented by one syllable. Through OM the योगिन् remembers the Lord, because that OM represents Him.

(b) ओंतत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविध स्मृत· । XVII 23
Here OM is a Name of Brahman

(c) तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतप क्रिया ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ता सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ XVII. 24

Those who believe in Brahman begin their rites and

sacrifices after uttering the syllable 'OM'

The Upanisads, and particularly the कठ and the मुण्डक Upanisads, are eloquent about the sacred Syllable "OM" We give here a verse from the Mundaka Upa –

प्रणवो धनु शरो ह्यात्मा ब्रह्म तल्लक्ष्यमुच्यते ।
अप्रमत्तेन वेद्धव्य शरवत्तन्मयो भवेत् ॥ (Mu Upa II 2 4)

(4) शब्द खे–Here only four elements (the Water, the Ether, the Earth and the Fire in v 9 a–b) are mentioned though v 4 mentions all the five

9. (1) While explaining "पुण्यो गन्ध," Śankara says अपुण्यत्व तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्यपेक्षम् etc Thus, he brings in his theory of अविद्या

(2) जीवन सर्वभूतेषु — This may be explained as the function of the Lord's परा प्रकृति, which is said to be जीवभूता and about which we read ययेद धार्यते जगत् (VII 5) Cf भूतानामस्मि चेतना (X 22) Again, चेतना is a characteristic of क्षेत्र (XIII. 6)

(3) तपश्चास्मि तपस्विषु–The तप or austerity as a means (साधन) has changed its idea of its goal (फल) from time to time in our sacred literature Thus,

(a) तद्य इत्थ विदुर्ये चेमेऽरण्ये श्रद्धा तप इत्युपासते तेऽर्चिषमभिसभवन्ति । (Chā. Upa V. 10 1)

(b) अथ ये यज्ञेन दानेन तपसा लोकाञ्जयन्ति । (Br Upa VI 2).

(c) तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन । (Br. Upa IV 4 22).

The Chā Upa says that तपस् is a means to अर्चिमार्ग ; the Br. Upa describes it as a means to one of the worlds (of enjoyment) and again as a means to the knowledge of Brahman The Gītā keeps up this last idea of तपस् in Bha Gī. XVIII. 5 (यज्ञो दान तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्), which, of course, depends upon Br Upa IV 4 22.

10 (1) बीजं मा सर्वभूताना विद्धि पार्थ सनातनम् ।
Cf. (a) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अह कृत्स्नस्य जगत प्रभव· प्रलयस्तथा ॥ VII. 6 In

this passage the पराप्रकृति is said to be the योनि of all beings (सर्वाणि भूतानि), and in the latter half it is implied that the Lord is the बीज of all beings This idea is made clear in the present verse (v 10)

(b) प्रभव प्रलयस्थान निधान बीजमव्ययम् ॥ IX 18B The Lord is the बीज (of all beings).

(c) यच्चापि सर्वभूताना बीज तदहमर्जुन । X. 39

(d) मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।
सभव सर्वभूताना ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तय· सभवन्ति या. ।
तासा ब्रह्म महद्योनिरह बीजप्रद पिता ॥ ४ ॥ XIV 3-4

The Lord is said to be the बीज or बीजप्रद· पिता and the परा प्रकृति or महद्ब्रह्मन् (both of which terms mean अक्षर ब्रह्मन्) is the Matrix (योनि) in which the Lord puts His seed (बीज) which becomes the germ in the womb (गर्भम्) as it were.

This is one of the very ancient ways of describing the creation. We find it in the नासदीय सूक्त of the Ṛgveda and also in the Mundaka Upanisad :—

(a) कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथम यदासीत् ।
Ṛgveda X 129 4

and रेतोधा आसन् महिमान आसन् । Ṛgveda X 129 5

" रेत· " has the sense of बीज and expresses a theroy of creation based upon the analogy of the procreation in the animal world.

(b) पुमान् रेतः सिञ्चति योषितायां बह्वी. प्रजा पुरुषात् सप्रसूता· । (Mu. Upa. II. 1. 5)

In this Śruti the highest principle is called पुरुष and the अक्षर ब्रह्मन् is called योषिता (योषित् = a woman)

Thus, the fact that in the गीता कृष्ण is said to be बीजप्रदः पिता of all beings and ब्रह्मन् the योनि. of all beings corresponds to a similar idea of the older Upanisadic texts.

(2) The Mu. Upa. already noticed above also says that

ब्रह्मन् is the योनि 'Matrix for the पुरुष' to lay His seed in -

यदा पश्य: पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । (Mu. Upa III 1. 3)

The author of the ब्रह्मसूत्र says that the principle called प्रकृति in the गीता is itself the highest ब्रह्मन् because (प्रकृति is called योनि and) ब्रह्मन् is also called योनि in the Upanisads- योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū I 4 27)

We have already noticed Mu. Upa. I 1 6 where अक्षर is called भूतयोनि

(3) तेज.-Brilliance , aweful or awe-inspiring nature of awe-inspiring people तेज does not mean the Fire because it is separately mentioned in तेजश्चास्मि विभावसौ (VII 9)

11 (1) बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् । बल is here the physical strength of a man

The example of सकामराग बलम् is ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी । (Bha Gī XVI 14) ; it is also referred to in अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिता । (Bha Gī XVI 18, cf also Bha. Gī XVIII 53) , and in दम्भाहंकारसंयुक्ता कामरागबलान्विता (Bha Gī XVII 5B)

The Gītā also says that our food should be

आयु:सत्त्वबलारोग्यसुखप्रीतिविवर्धना ।
रस्या स्निग्धा: स्थिरा हृद्या आहारा: सात्त्विकप्रिया ॥ XVII 8

In the Chā Upa सनत्कुमार tells नारद that the बल " physical strength " is an aspect of Brahman and it is a higher aspect than the विज्ञान aspect of Brahman , he also tells Nārada that if a man worships or meditates on बल as ब्रह्मन् he will get all the benefits that it can give -

बलं वाव विज्ञानाद्भूय । शतं विज्ञानवतामेको बलवानाकम्पयते | बलेन वै पृथिवी तिष्ठति बलेन अन्तरिक्षं बलेन द्यौ: etc. बलेन लोकास्तिष्ठति बलमुपास्स्वेति ॥ १॥ स यो बलं ब्रह्मेत्युपास्ते यावद् बलस्य गतं तत्रास्य यथाकामचारो भवति ॥ २ ॥

(Chā. Upa. VII. 8. 1-2)

This बल is a manifestation from Atman (आत्मतो बलम्- Chā. Upa. VII. 26. 1)

Also we read in the Mu. Upa:—

नायमात्मा बलहीनेन लभ्य॰। (Mu. Upa III 2.4).

In the Tai. Upa. a youth is praised if he be the strongest:—

युवा स्याद् आशिष्ठो द्रढिष्ठो बलिष्ठ। (Tai Upa II. 8 1)

Though विज्ञान (mere verbal knowledge) is lower than बल, धर्म is superior to बल because

अबलीयान् बलीयासमाशंसते धर्मेण (Br. Upa I. 4 14).

It is refreshing to note what emphasis the ancient philosophers lay on physical strength, when in these days people have neglected it

(2) कामरागविवर्जितम्–Śankara explains this as "देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि", so perhaps he thinks of the physical strength which, according to him, a संन्यासिन् should have.

But the quotations from the Gītā (Bha Gī XVI. 14, 18) given above seem to object only to the feelings of longing for and attachment to the physical power, they allow a man to develop his bodily strength for all purposes (not only for keeping up the body) if he is not attached to it and not proud of it Thus, a Karmayogin may develop his bodily strength for doing all deeds of the world also.

(3) धर्मविरुद्ध: काम–Śankara says देहधारणमात्राद्यर्थोऽशनपानादिविषय काम Thus, S tries to apply the verse only to a सन्यासिन्.

But, what we said above in Note 2 applies to Ś's interpretation of धर्मविरुद्ध काम॰ also

धर्म, अर्थ, काम and मोक्ष are the पुरुषार्थचतुष्टय

The Scripture and particularly the धर्मशास्त्र allows a man to enjoy the objects of the world, but lays down certain rules and limits to such an enjoyment The author of the Gītā wants only these rules to be observed

Similarly, when the Gītā says that तपस् is to be practised, it does not wish but rather it hates the idea that

anybody should practise penance harder than the one sanctioned by the Śāstra (Bha Gī. XVII. 5).

- Verse 11 gives a standard of conduct. When धर्म and काम conflict, काम must be given up.

Kautilya who presents chiefly the अर्थ or economical standpoint says that काम should be abandoned when it is against the rules of Dharma and when it cannot be achieved by the money in one's own pocket (lit. when it conflicts with अर्थ)-Kautilya's Arthaśāstra I. 3)

Śankara takes a very narrow view of काम, and so he applies the verse to a सन्यासिन् only.

12. (1) ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये।

The Lord has enumerated some सात्त्विक forms of His in v 7-12. Now in order to explain मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव (v 7), He briefly says that all existing things (and ideas) appear from Him and live in Him.

(2) न त्वहं तेषु ते मयि।

This must be explained with reference to मयि सर्वमिदं प्रोतं सूत्रे मणिगणा इव (v 7) and मामेभ्यः परमव्ययम् in v 13. If so, we suggest the following explanation:—

We are told 'I am रस in the Water, I am the fregrance in the Earth, the lustre in the Fire, etc. (v 8-9, etc). The Lord exists in the Water' as the Rasa, this does not mean that if the Water does not exist, the Lord will find no place to reside in (न त्वहं तेषु) and that therefore the Lord will cease to exist. It rather means that the Water, etc. would not exist if the Lord in the form of रस, गन्ध, etc would not be present in the Water, the Earth, etc So, the expression (न त्वहं तेषु ते मयि) means that the Water and all other things (and ideas) are created by the Lord (मत्त एवेति तान्विद्धि) who is and exists as the Reality independent of the Water, etc परम् in v. 13d also means 'independent' or 'existing even when the three kinds of things and ideas do not exist'

(3) The independence of the Creator (परत्व) from the created world is a doctrine emphasized from very ancient days in our Scripture and it is expressed in a variety of ways Thus, we read as early as the Purusasūkta —

(i) सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।
स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ॥ १ ॥

" He having covered the Earth from all sides stood beyond it as much as ten fingers "

(ii) एतावानस्य महिमातो ज्यायांश्च पूरुषः ।
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥ २ ॥

" This visible world which we see before us is His Greatness, the Purusa is greater than this. All beings are a quarter of His ; three quarters of His are the Immortal in the Heaven " (RV. X 90. 1 and 3)

(iii) को अद्धा वेद क इह प्रवोचत् कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः । अर्वाग् देवा अस्य विसर्जनेनाथा को वेद यत आबभूव ॥ (RV X 129 6)

" Who indeed may know, Who indeed could explain, ' Whence was born, whence this (diverse) Creation ? ' The Gods (of the RV.) are later than the creation of this visible world. Then, who could know, from where this world became "

In this verse the fact that the creator is greater than the creation is brought out by stating that the (Vedic) deities are later than the creating (of this Creation) and so none of them can tell us who and what is the Creator.

(iv) The well known method of negatively describing the Final Reality (called the neti-neti method) also means that the Supreme Being is in nature something superior to the created world.

One such Śruti may be quoted here —

एतद्वै तदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्त्यस्थूलमनण्वह्रस्वमदीर्घमलोहितमस्नेह-मच्छायमतमोऽवाय्वनाकाशमसङ्गमरसमगन्धमचक्षुष्कमश्रोत्रमवागमनोऽतेजस्कमप्राणममु-

खममात्रमनन्तरमबाह्य न तदश्नाति किंचन न तदश्नाति कश्चन ।

(Br upa III. 8 8)

(v) The parāpara laddei is anothei method of saying that so many principles are created by the final principle which stands highest and that there is none higher than that. We quote here the ladder in the Katha Upa :—

इन्द्रियेभ्य परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च पर मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्पर: ॥ १० ॥
महत: परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुष पर. ।
पुरुषान्न पर किंचित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ ११ ॥

(Katha upa. III. 10-11)

(4) रसोऽहमप्सु कौन्तेय (v 8a) and नत्वह तेषु ते मयि (v 12 d).

There are four kinds of statements in the Bhagavadgītā regarding the beings being in or outside the Lord and the Lord being in or outside the beings We believe that one of the chief aims of these statements is to show that the Lord is not only immanent but also transcendent, i. e that the Lord is greater than the created world

Three out of these four statements are (1) I am in all beings ; (2) all beings are in Me ; and (3) I am not in all beings These three statements are made either directly or indirectly in many verses of the Gītā (4) The fourth statement is that the beings are not in Me This last statement is found only once, *viz*, in Bha Gī IX. 5a.

It may be noticed here that beings are not merely souls, the souls are in beings (X 20), souls and beings are distinguished from each other, souls are in the heart of beings and these souls are one with the Lord (IX 20) Beings are movable and immoveable (X. 39); they are perishable (विनश्यत्-XIII. 27) and "all beings are perishable and constitute what is called the क्षर पुरुष" (XV 16)

Vide our Note on भूतs in Adh VIII.

Let us examine the various sentences about these statements by turn:—

(i) I am in all beings :—

(a) He who sees Me in all Bha. Gī VI. 30a

(b) He who resorting to the oneness (of God with all beings) worships Me as the One residing in all beings—VI. 31A.

(c) That Purusa by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings).. ...VIII. 22d.

(d) All this world is pervaded by Me whose body is ummanifest .. IX 4a.

(e) Brahman is in the beings—XIII. 15a

(f) Brahman is present in the beings, as if it were divided. ..XIII 16b

(ii) All beings are in Me:—

(a) He who sees all (beings) in Me—VI 30b.

(b) That Yogin is in Me—VI 31d

(c) That Purusa in whom all beings reside VIII 22c

(d) All beings reside in Me—IX 4c.

(e) In Bha. Gī. XI. 7, 13, 15, we are told that Arjuna saw in the body of Krsna all gods, the group of particular beings, the Lord Brahman sitting on the lotus, all the sages and the divine snakes

(iii) I am not [only] in all beings :—

(a) And I reside not in them [only]. IX. 4d.

This statement is made along with the other statement, viz, 'All this world is pervaded by Me (IX 4a)' We suggest that both these statements are to be taken as facts in interpreting this verse Therefore, we translate it as 'I am not (only) in them ' which would mean ' I am more than My presence in them.' 'न चाह तेष्ववस्थितः' in IX 4d will correspond to 'मामेभ्य परमव्ययम्' in VII 13d which follows and explains 'न त्वह तेषु' in VII 12d This statement ' न त्वह तेषु ' is made in addition to and inspite of रसोऽहमप्सु कौन्तेय etc in VII. 8-9.

(b) I am the sustainer of beings, but I am not in beings-IX. 5c

(c) I have also heard from you your unchangeable great-nature-ness (माहात्म्यम्) XI 2d

Arjuna says that he has heard from the Lord the origin and dissolution of beings and also His unchangeable great-atman-ness (माहात्म्य). We think, he means that he has known from the Lord how the Lord is greater than all beings or all this created world, and how that higher aspect of the Lord is immortal or unchanging in contrast to the aspect consisting of all beings, which is changing

If माहात्म्य meant simply the glorification like the गीता-माहात्म्य, the काशीमाहात्म्य, etc., then, how can it be called 'अव्यय' in the literal sense? If we take it in the sense suggested by us, we can interpret माहात्म्य as referring to Bha Gī. X 42 (विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्) Or, माहात्म्य may refer to IX. 4–7, 10 which we shall explain below.

(d) 'I am outside all beings' –XIII 15a.

This statement is made along with 'I am in all beings' So, both these statements should be taken as facts. Therefore Bha Gī. XIII. 15a would mean, "I am not only in all beings, but I am outside all beings also"

(e) Brahman is undivided and yet Brahman resides in the beings as if it were divided—XIII 16a

We suggest that this verse refers to both the facts, *viz.*, Brahman is in all beings and yet Brahman exists outside all beings also

The occurrence of the statement of the Lord or Brahman being not in all beings or being outside all beings along with the statement that the same is in all beings, is a proof, in our opinion, that the Lord is immanent and also transcendent Moreover, we shall see below if the passages in which these two statements are made simultaneously suggest that they teach immanence and transtendence of Brahman

(iv) Besides these three statements, there is the fourth statement that, 'The beings are not in Me' (IX 5a).

This statement is made in only one passage in the Gītā (IX 5a). The passage, in which it occurs makes the other three statements also.

(5) Generally these latter are found in the Gītā; and out of these three, 'I am in all beings' and 'All beings are in Me' are of more frequent occurrence

We collect all these statements here.—

(i) यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥
सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥ VI. 30-31

(ii) VII. 8-13.
(iii) VIII. 22.
(iv) IX. 4-7, 8-10
(v) X. 39, 42.
(vi) XI. 7, 13, 5.
(vii) XIII. 15
(viii) XV. 16-18.

(6) We shall try to see from these passages of the Gītā if they give any indication regarding these three or four statements noticed in Note 4.

(i) VI 29-31. Here the knowledge of Atman (v 29) or Krsna in all beings and *vice versa* is said to lead to the union of the **bhakta** and the Lord [lit I do not disappear to him and he does not disappear to Me-v. 30, and 'By whatever way, either Sannyāsa or Karmayoga, he may live, he is in Me'-v 31] This verse states the फल of this ज्ञान, but does not explain the ज्ञान further

(ii) VII 8-13 Here the presence of Krsna in all beings, immovable and movable, is stated (v 8-12), also the existence of all these in Krsna is stated (ते मयि-V 12), and it is also said that 'I am not in them' (न त्वहं तेषु-V 12).

The force of तु in v. 12 seems to us to be the following:- Generally the cause resides in the effect; the earth and the threads are in the pot and the piece of cloth. But

the Lord is not in the सात्त्विक, राजस, and तामस forms of existence, though these are produced from the Lord. This statement is made inspite of the fact that the Lord is present in the Water, etc as the रस, etc So, by v 13 the Lord means that He is not only in the effects and the effects are in Him, but He is higher than these effects and He is unchanging (अव्यय) So, here, it seems to us that the three statements are made to convey to the reader the sense that the Lord is immanent (in His effects, i e in the world) and also transcendent (परम्) and immutable.

(iii) Bha Gī VIII 22 This verse clearly says that the पुरुष in whom all beings are and by whom all this is pervaded (i. e who is in all beings) is higher than the Avyakta and Aksara. The अव्यक्त resides in all beings (i. e. the Reality in the निराकार aspect is immanent in all beings) but does not perish when all beings perish. And पुरुष transcends this Avyakta, i e the aspect of the Reality which transcends all is called पुरुष So, the double statement of पुरुष being in all and all being in पुरुष is made here to assert the transcendence of पुरुष We cannot point out any other purpose of these assertions made here.

(iv) IX 4–7, 8–10 Here all the four statements are made **All the four are facts** That these four are possible is declared to be the Lord's Yoga (ऐश्वर योग– v 5). विश्वरूपदर्शन is also declared to be a योग (XI Colophon)

As to why the Lord can be said to be **not in the beings** (न च भूतस्थ) we are told, ' My Self is the cause of beings' (ममात्मा भूतभावनः), i e. my (higher) Nature is the cause of the appearance and disolution of beings (v. 7–8, 10). The Lord is not the immediate cause of beings , so, from that standpoint, He may be said to be not in the beings. Thus, if we take "ममात्मा भूतभावनः" (v. 5d) and v. 7 as the explanation of न च भूतस्थ, we, again find here an explanation of the 3 or 4 statements about the relation of भूतs and the Lord ; viz., that the Lord is immanent and also transcendent.

Verse 6 also explains **how** the beings are in the Lord. "The great वायु is said to be in the आकाश, the Ether; in the same way all beings are in the Lord" But this is an explanation of only one doubt viz, **how** all beings can be in the Lord It does not explain **why** all beings are in the Lord, nor does it explain any one of the other three statements.

And what is the implied sense of this explanation of **how** all beings are in the Lord? We believe the transce ndence of the Lord is suggested in this verse The वायु though महान् 'big' exists in आकाश which is therefore proved to be bigger than वायु, so Krsna is bigger than all beings and hence all beings are in Krsna

So, Bha. Gī. IX. 5-7 also supports us in our suggestion that the statements about the relation of beings and the Lord (as that of आधेय and आधार as it were) are made in the Gītā to bring out the doctrine of transcendence in addition to immanence of the Lord

(v) X. 39,42 In this verse we are told that no **being**, either moving or unable to move, can exist (or come into existence) without the Lord And in v. 42 the Lord after stating that He has so many special forms (or Manifestations), says that 'By only **one** part of Mine I stand supporting this entire world' This statement is interpreted by Dr. Bhandarkar also as teaching the doctrine of transcendence inspite of immanence

(vi) XI. 7, 13, 5 Arjuna saw all the various beings in the body of the Lord This corresponds to the existence of the वायु in the आकाश So the Lord is much more than all the beings taken together. His transcendence is brought out here

(vii) XIII 15. Here the two facts are stated together:—He is outside **and** inside all beings. So,

neither of the two is to be denied in explaining the other Verse 27 says that the Lord resides in all beings

(viii) XV 16-18 Here also the Lord Krsna says that He is above अक्षर and क्षर which latter means "all beings" So, here too the Lord's transcendence is asserted after a statement that all beings are क्षर and that the one who is unchanging (in all beings) is अक्षर, as in Bha. Gī VIII 19-20-21

Conclusion: On account of the reasons stated in each particular passage above we suggest that these four-fold statements, are intended to convey the doctrine of transcendence inspite of immance of God.

In Note (3) we have already shown that this doctrine was a fundamental doctrine of our Philosophy even from its very start in the Ṛgveda It was expressed in a variety of ways and the Gītā in saying that the beings are and are not in the Lord and that the Lord (or Brahman) is and is not in the beings, expressed the same fundamental doctrine in one more way

14 (1) माया The word माया has already occurred in Bha Gī IV 6, along with प्रकृति We suggest that in that passage प्रकृति is a principle like the परा प्रकृति of Bha. Gī VII. 5 and माया like the अपरा प्रकृति of Bha Gī. VII 5 also.

The points of similarity between the (अपरा) प्रकृति (which is generally mentioned in the various Adhyāyas of the Gītā) and माया are the following:—

(1) Both consist of the three गुणs, सत्त्व, रजस् and तमस्. Many verses state this fact.

(2) माया is said to be belonging to Krsna (मम); (अपरा) प्रकृति also belongs to the Lord (VII 5).

(3) माया causes an ignorance or deprives the man of his knowledge and should be overcome (तरन्ति ते and दुरत्यया-v. 14). प्रकृति also is responsible for a misunder-

standing which binds a man and makes him wrongly believe that he is a *kart*r (III 27), the गुणs of the प्रकृति cause an infatuation in man (III 29). A man has to get rid of this misunderstanding (III. 28), then he is freed from the bondage.

We suggest that these points of similarity between माया and (अपरा) प्रकृति are so much interrelated that we should take प्रकृति and माया to be two different names of the same principle

We also point to the following passage in Adhyāya XVIII of the Gītā, where the context seems to us to be sufficient to show that प्रकृति, स्वभाव and माया are only three different names of the same principle —

यदहङ्कारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे ।
मिथ्यैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वा नियोक्ष्यते ॥ ५९ ॥
स्वभावजेन कौन्तेय निबद्ध स्वेन कर्मणा ।
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६० ॥
ईश्वर. सर्वभूताना हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥

Here the कर्तृत्व of the individual soul is explained by a principle called in a variety of ways, प्रकृति, स्वभाव and माया भ्रामयन् would mean 'making the soul believe that the actions he does are done by him, while really they are done by माया' That स्वभाव is the same as प्रकृति can be proved by such statements as, e. g., all activity belongs to स्वभाव (V 14], and to प्रकृति (III 5, 27, 33) स्वभाव also consists of the three गुणs (XVII. 2 ; XVIII. 41- स्वभावप्रभवैर्गुणैः), just as प्रकृति and माया We may also add that in Bha Gī XVIII 62 as well as in VII 14 the individual soul is advised to submit himself to the Lord to overcome the माया This also proves that the 'माया' in both the passages is the same and consequently proves the identity of माया in Bha. Gī. VII. 14-15 with प्रकृति and स्वभाव

As this identity of the principle called प्रकृति, माया and स्वभाव could be established by the context in which these

words occur (XVIII 59-61 and also probably in VII. 5, 14 where we do not find any reason to take माया as different from the अपरा प्रकृति), we are inclined to suggest that the author of the Gītā uses them as synonyms If the use of these words were restricted to different Adhyāyas, e g the terms क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (XIII), the two अव्यक्तs (VIII. 19-22), the two प्रकृतिs (VII. 5), etc., we would have to take them as names of various principles which were only similar and which belonged to different schools of thought or which were different प्रक्रियाs of the same doctrine of creation optionally allowed in the Vedanta School

(2) Śankara explains माया as विष्णो. स्वभूता=inherent in विष्णु, not created later on This would suggest that शङ्कर accepts स्वगतभेदविशिष्ट ब्रह्मन्, but we should note that he always distinguishes between ब्रह्मन् and ईश्वर or विष्णु So माया is inherent in विष्णु or ईश्वर, but not in ब्रह्मन्, according to Śankara. According to Rāmānuja माया is a real power belonging to Brahman itself which is also called Īsvara.

(3) मामेव-एव excludes the possibility of overcoming the माया by resorting to any other deity but the Lord Other deities can fulfil the desires of the devotee for various objects (v 20), but if he has a desire for overcoming the माया he must resort to the Lord alone

(4) प्रपद्यन्ते-प्रपत्ति is an intense form of भक्ति In भक्ति and also in प्रपत्ति there is the feeling of love (vide प्रिय· in v. 17) between the devotee and the Devoted. In भक्ति the Lord's love is explained to be like that of a mother-monkey who jumps from one tree to another and therein carries her young ones with her but they have to stick to her and hold fast to her when she jumps. This is called the भक्ति of the मर्कटन्याय In प्रपत्ति the love of the Lord is illustrated by the example of the mother-cat carrying her young ones kept in her mouth from one place to another, without any effort on their part whatsoever. This is called the भक्ति of the मार्जारन्याय or प्रपत्ति. In भक्ति the devotee has to carry out the prescribed means of Moksa , while in प्रपत्ति the

devotee has only to admit his दैन्य and submit himself solely to the Lord and the Lord shows his Grace to him and it is by that Grace (अनुग्रह) alone that the devotee gets Moksa This is the distinction between भक्ति and प्रपत्ति as explained by Rāmānuja Vallabha's doctrine of मर्यादा and पुष्टि partly corresponds to Rāmānuja's view of भक्ति and प्रपत्ति respectively. If 'वासुदेव सर्वम्' means "वासुदेव is all to me" and "I have no other desire," then the intense love of the devotee for the Lord will be expresed in this form of knowledge and it will be the प्रपत्ति of रामानुज and पुष्टि of वल्लभ.

Madhusūdana (in his गूढार्थदीपिका on v 14) explains the importance of प्रपद्यन्ते by explaining why the गीता says प्रपद्यन्ते when really it ought to have said 'प्रपश्यन्ति'—

"प्रपश्यन्तीति वक्तव्ये प्रपद्यन्त इत्युक्तेऽयं मदेकशरणा सन्तो मामेव भगवन्त वासुदेवमीदृशमनन्तसौन्दर्यसारसर्वस्वमखिल कलाकलापनिलयमभिनवजलदशोभासर्वस्वहरणचरण परमानन्दघनमयमूर्तिमतिवैरिश्चप्रपञ्चमनवरतमनुचिन्तयन्तो दिवमानतिवाहयन्ति ते मत्प्रेममहानन्दसमुद्रमग्नमनस्तया समस्तमायागुणविकारैर्नाभिभूयन्ते। किंतु मद्विलासविनोदकुशला एत मदुन्मूलनसमर्था इति शङ्कमानेव माया तेभ्योऽपसरति वारविलासिनीव क्रोधनेभ्यस्तपोधनेभ्यस्तस्मान्मायातरणार्थी मामीदृशमेव मन्तनमनुचिन्तयेदित्यप्यभिप्रेतं भगवतः। श्रुतयः स्मृतयश्चात्रार्थे प्रमाणीकर्तव्याः॥"

15 (1) माययाऽपहृतज्ञाना—माया is the Power of the Lord which infatuates the soul. It is particularly the तमस् constitument of the माया which causes the infatuation

(2) आसुरभावम्—Ś.–हिंसानृतादिलक्षणम् Madhusūdana rightly explains आसुरभाव as referring to the आसुरी संपत्ति of Bha. Gī. XVI. 4-20 (Vide M's गूढार्थदीपिका–दम्भो दर्पोऽभिमानश्च क्रोध पारुष्यमेव चेत्यादिनाऽग्रे वक्ष्यमाणमासुर भावम्।) Note also that we have पर भावम् in v. 24, and in Bha. Gī X 4-5 we have the various states (पृथग्विधाः भावाः) which a man gets from the Lord (मत्त एव), in which भय, अयशः etc. are also enumerated But Madhusūdana's meaning seems to us to be correct

A question may arise What is the relation between the आसुरभाव (or भावs) and the माया which is declared to to be दैवी? The आसुरी सपद् is distinguished from the दैवी संपद्; so आसुर भाव is opposed to माया which is दैवी

The idea about दैवी माया seems to us to be as follows - माया is the प्रकृति which consists of the three constituents and creates the creation under the guidance of the Lord to whom it belongs (दैवी). In order to get Moksa, it is necessary to overcome the attractions of the world. But one who is bound to the world may not be 'resorting to the demonaic states (of mind)' described in Adhyāya XVI, such a man will in course of time submit to the Lord and will overcome the Māyā But one who is not only attached to the world but has also resorted to the आसुरभाव will never submit himself to the Lord His knowledge (of the real nature of the Lord and the world) is taken away by the Māyā which is divine and, in addition to it, he has resorted to the demonaic states of mind Perhaps for him there is no hope of release (Vide अजस्रम् in Bha Gī XVI. 19-20)

Thus, there is no contradiction between दैवी माया and आसुरभाव because both these are not to be confounded with each other.

16. (1) चतुर्विधाः-A rough classification of the devotees (भक्तs) is given here For a more scientific and more complete division of the भक्तs see Madhusūdan's भक्तिरसायन in which he tries to explain the various forms of भक्ति on a psychological basis.

(भगवदनुरक्तिरूपायास्तु भक्ते· स्वरूप साधनं भेदास्तथा भक्तानामपि भगवद्भक्तिरसायनेऽस्माभि सविशेष प्रपञ्चिता इतीहोपमरम्यते ।—गूढार्थदीपिका on this verse).

Madhusūdana (in his com. on this verse) divides भक्तs into two classes·—

(1) सकाम and (2) निष्काम Under सकाम he again locates आर्त्त, जिज्ञासु and अर्थार्थिन् The examples of these are as follows :—

* Vide the Appendix to the Translation of the Siddhāntabindu by P M Modi.

(1) आर्त्त–यथा मखभङ्गेन कुपिते इन्द्रे वर्षति व्रजवासी जन, यथा वा जरासंधकारागारवर्ती राजनिचय, द्यूतसभाया वस्त्राकर्षणे द्रौपदी च, ग्राहग्रस्तो गजेन्द्रश्च,

(2) जिज्ञासु– यथा मुचुकुन्द यथा वा मैथिलो जनक श्रुतदेवश्च, निवृत्ते मौसले यथा चोद्धव ।

(3) अर्थार्थिन्–(a) इह वा (b) परत्र वा यद्भोगोपकरण तल्लिप्सु । (a) तत्रेह यथा सुग्रीवो विभीषणश्च, यथा चोपमन्यु (b) परत्र यथा ध्रुवः।

(4) ज्ञानिन्–यथा सनकादिर्यथा नारदो यथा प्रह्लादो यथा पृथुयथा वा शुकः।

(5) च (ज्ञानी च) in the verse, acc to Madhusūdana, is intended to include all निष्कामप्रेमभक्तs under ज्ञानिभक्त, this निष्कामशुद्धप्रेमभक्त can be illustrated by गोपिकाs, अक्रूर. युधिष्ठिर and others.

Several आचार्यs include कंस, शिशुपाल, and others under the list of भक्तs· but मधुसूदन says that भक्ति means love for the Bhagavad and though कंस and others constantly contemplated on the Bhagavad, they had no love for the Lord and hence they were not भक्तs

In his com on संक्षेपशारीरक I 1 मधुसूदन says·—निर्गुणेऽपि ब्रह्मणि भक्तिरुपपद्यते इति व्याख्यातं भगवद्गीतासु चतुर्विधा भजन्ते मामित्यादिना .. । Here the question of निर्गुण भक्ति is not at all discussed. So, he refers to his गूढार्थदीपिका on Bha Gī VII 14 where he explains the भक्ति of the निर्गुण in harmony with the relation of identity between the जीव and ब्रह्मन्.

(2) Just as in this verse (16) the काम्य भक्ति of Krsna is given ; in Bra. Sū III 3 60 the काम्य उपासनाs of Brahman (प्रधान or पुरुष) are stated (*Vide* our Interpretation of Bra Sū in A critique of the Brahmasūtra, Vol I. Interpretation of the Sūtras).

(3) In the case of ज्ञानिभक्त, what kind of ज्ञान is meant here ? [In v 19 we connect ' वासुदेव सर्वमिति ' with प्रपद्यते and we interpret ' वासुदेव सर्वमिति as ' Vāsudeva is my all. '] We suggest tnat v. 13 gives the clue to the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त In that verse it is complained that people do not know the Lord as " higher than the three kinds of objects, and as unchanging. So, we should conclude that this is the ज्ञान expected of the ज्ञानिभक्त In

our opinion this ज्ञान is the knowledge that the Lord is greater than this created world (verse 12-13).

" वासुदेव · सर्वम् " interpreted as " वासुदेव is all (this ?) " will not be in agreement with " मामेभ्य परम् " ' Me higher than these. ' The former teaches only immanence, the latter transcendence

Verse 24 also confirms our explanation of ज्ञान

(4) ज्ञानिभक्त and जिज्ञासुभक्त. What is the relation of ज्ञान and भक्ति ? According to this verse भक्ति precedes ज्ञान (as in the case of जिज्ञासुभक्त) and is preceded by ज्ञान (as in the case of ज्ञानिभक्त, who worships कृष्ण after knowing Him to be higher than this world—v 13)

Cf. also भक्तया मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्त्वत· (XVIII 55) where भक्ति is said to precede ज्ञान

Thus, भक्ति is a साधन to ज्ञान (जिज्ञासुभक्त) and also the साध्य of ज्ञान (ज्ञानिभक्त)

Similarly, ज्ञान is a साधन of भक्ति (ज्ञानिभक्त) and also the फल of भक्ति (भक्तयामामभिजानाति—*ibid*).

We must, therefore, remember that both ज्ञान and भक्ति have two aspects, one of साधन and the other of फल

In v. 16 the highest ज्ञान is said to be a साधन to भक्ति

17 (1) एकभक्ति–The ज्ञानिन् is devoted only to the Bhagavad In v 14 we are told· " Those who submit to Me only .... " (So, also in v. 18). This is the निष्कामभक्त who does not want even मोक्ष, but who wants only to worship the Lord.

Verse 20 refers to सकामभक्तs In this सकामभक्ति one worships different deities simultaneously, according to the number of objects he wants [Cf the समुच्चय allowed in सकाम उपासनाs of ब्रह्मन् in Bra Sū. I II. 3 60.]

The ज्ञानिभक्त is devoted to the Lord only This devotion to the Lord and the Lord only is a characteristic of the भक्ति of the गीता and the भागवत School of the मोक्षधर्म पर्वन् (MBh.

XII. 334-353) got this characteristic from the Gītā (which is historically earlier than MBh XII) and made it one of the chief features of the भक्ति of the भागवत School (Vide our interpretation of v. 19) It came to be known as the ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतs

(2) प्रियः प्रियः—'Love' (अनुरक्ति) is the very basis of भक्ति, and it means the love of the devotee for the Devoted and that of the Devoted for the devotee So, the verse repeats the word प्रिय॰. "अत्यर्थम्"—because the ज्ञानिन् seeks nothing else

Why is the Lord dear to the ज्ञानिन् ? Śankara says that the Lord is the self (आत्मन्) of the ज्ञानिन् and it is well-known that आत्मन् is the object of the greatest love (प्रसिद्ध हि लोके आत्मा प्रियो भवतीति)—यस्मादहमात्मा ज्ञानिन Thus, Sankara tries to bring in his doctrine of the identity of the soul and परमात्मन्

But it must be noted that the above explanation of " प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम् " is not given in the verse itself, while the explanation of " स च मम प्रिय॰ " is given in v. 18, *viz*, " ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् " i e ' The ज्ञानिभक्त is My very self.' This explanation will rather appear to be in conflict with Śankara's explanation of प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम् .

So, we suggest that the reason of the Lord being extremely dear to the ज्ञानिभक्त is that the latter has realized that the परमात्मन् is higher than this world, that He is the highest principle.

18. (1) ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् । Sankara makes up the sentence as : उदारा सर्व एवैते ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः । तस्कस्मादित्याह ज्ञानी त्वात्मैव नान्यो मत्त॰ इति मे मम मत निश्चयः ।

It will be seen that Śankara's addition of ज्ञानी त्वत्यर्थं... . कस्मादित्याह is unjustifiable. By this addition he wants to make " ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् " the reason why the ज्ञानी is most dear to the Lord, while, the fact is that ज्ञानी त्वात्मैव

मे मतम् means that " ज्ञानी is most dear to Me " and the reason for this is given in the latter half of the verse. " उदाराः सर्व एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् " is itself equivalent to " ज्ञानिनोऽहमत्यर्थं प्रियः स च मम प्रियः " and the reason for this is stated in v 18B

We have already stated that the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त is not that of the identity of his soul with कृष्ण, but the fact that Krsna is higher than this world and immutable (v. 13) None of v 17-18-19 teaches the identity of जीव and परमात्मन्. Otherwise, प्रपद्यते etc (v. 19) would be all out of place.

Rāmānuja explains " ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् " by तदायत्त-धारणोऽहमिति मन्ये (तद् referring to ज्ञानिन्) I believe, " My life or support (धारण) depends upon the ज्ञानिन्. "

Rāmānuja seems nearer to the original sense " आत्मैव मम " is only an expression of love and means " He is My life ".

(2) युक्तात्मा— Śankara— अहमेव भगवान्वासुदेवो नान्योऽस्मीत्येवं युक्तात्मा

It is not possible to bring out the doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् by an interpretation of words like युक्तात्मन्. ' युक्तात्मा ' would mean ' one whose mind is disciplined or fixed '

(3) मामेव—Śankara—परं ब्रह्म.

But Śankara has always in his mind his doctrine that Krsna is the अपर ब्रह्मन्

(4) मामेव अनुत्तमां गतिमास्थितः–' He has resorted to me alone as the supreme goal ' This is also the sense of " वासुदेवः सर्वम् ".

Śankara changes the sense of आस्थितः by interpreting it in the sense of प्रवृत्तः ' प्रवृत्तः ' would be the sense of प्रस्थितः. Having thus changed the sense of आस्थितः, he adds ' गन्तुम्. '

(5) It is not reasonable to say that the central teaching of the Gītā is ज्ञानमार्ग, because this verse says ज्ञानी

त्वात्मैव मे मतम्. This expression expresses the love of the Lord for his devotee who is a ज्ञानिन् (ज्ञानिभक्त) and therefore goes against the ज्ञानमार्ग itself Similarly, 'ज्ञानाग्नि: सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ' is not in favour of the ज्ञानमार्ग, because, as we have already seen, it states the efficacy of the ज्ञान which is subsidiary to the कर्मयोग

19. (1) ज्ञानी पुनरपि स्तूयते—Sankara.

But it is the ज्ञानिभक्त who is here said to be rare. ज्ञान is not praised here, but प्रपत्ति which follows many years of the ज्ञान-stage is praised here.

(2) बहूना जन्मनामन्ते—This mus tbe taken with प्रपद्यते. ज्ञान precedes प्रपत्ति by many years And that is the reason why ज्ञानिभक्त is praised here. The context shows that the topic here is not the time-limit for the attainment of ज्ञान. Rather, the ज्ञानिन् is born and reborn on this earth many times before he gets प्रपत्ति. Cf. आवृत्तिरसकृदुपदेशात्-Bra Sū IV. 1. 1 (our Inperpretation)

(3) 'माम्' is, of course, वासुदेवम् but S adds also प्रत्यगात्मानम्.

(4) वासुदेव: सर्वमिति—This explains the nature of प्रपत्ति which means शरणागति. The ज्ञानिभक्त submits himself to the Lord thinking that 'Vāsudeva is everything to him' Cf त्वमेव सर्वं मम देवदेव.

Here सर्वम् seems to us to be in contrast to "the various objects of desire" mentioned in the next verse. The ज्ञानिभक्त thinks that Vāsudeva is everything to him; but others who hanker after the various objects of desire themselves do not resort to Vāsudeva, but to the various deities who according to the Scripture give the various objects of desire, if their devotees fulfil certain conditions (v. 20) Verse 20 does not give the example of अर्थार्थिभक्त, but it simply says that one to whom Vāsudeva is everything surrenders to वासुदेव, while those who seek the objects themselves surrender to other deities (प्रपद्यन्ते अन्यदेवता: in v. 2. to be contrasted with मां प्रपद्यन्ते in v. 19).

' वासुदेव· सर्वम् ' is the belief of the ज्ञानिभक्त who submits to the Lord. The expression does not therefore explain the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त, it does not mean ' वासुदेव is All (= all the visible world) like ' सर्वं खल्विदं ब्रह्म ', ' पुरुष एवेद सर्वम् ' There is no इदम् ' in वासुदेव· सर्वम् ' It may be argued that there is no मम in " वासुदेव सर्वम् " and therefore we cannot interpret it as " Vāsudeva is all to me. " But, we suggested this latter interpretation because it suits the context of प्रपद्यते in v. 19 and also of the statement in v 20. Moreover, the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त is described in v. 13 (मामेभ्य· परमव्ययम्).

For the above reasons the interpretation of Śankara (य एव सर्वात्मान माम् .. and आत्मैव सर्वं वासुदेव·) and that of Rāmānuja (वासुदेवशेषत्वैकरसोऽहम्– My sole joy is in the fact that I am a part (शेष) of Vāsudeva) are not in harmony with the context.

The best illustration of वासुदेव· सर्वम् will be the गोपिकाs who with the knowledge that Krsna is their everything and everyone surrendered themselves to Him.

(5) It may be added that in Bha Gī. XI we read " सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि सर्व· " (XI. 40). This means that ' सर्व· ' is a name of the Lord, because He contains within Him all (the world). Also, we read

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्त· सर्वं प्रवर्तते । इति मत्वा भजन्ते मा बुधा भावसमन्विता· ॥ X 8.

But these two verses do not mean ' Vāsudeva is all this world.' The Gītā generally uses सर्वमिदम् when it means ' all this visible world ' (Cf Bha. Gī. II 17, VII 7, VIII. 22, XVIII 46)

(6) वासुदेव·—Dr. Bhandarkar (in his Vaisnavism, Śaivism and other Religious Sects of India) draws attention to an episode of the Mahābhārata (XII) in which Nārada visits the श्वेतद्वीप. The great being in the श्वेतद्वीप explained to Nārada the religion of वासुदेव. वासुदेव is the Supreme Soul, the internal soul of all souls. He is the supreme

creator All living beings are represented by सकर्षण, who is a form of वासुदेव From सकर्षण sprang प्रद्युम्न, the mind, and from प्रद्युम्न अनिरुद्ध, the self-consciousness (अहङ्कार) "Those who are devoted to me enter into me and are released." The great being calls the four mentioned above his forms (मूर्तिs) The production of each succeeding one from each preceding one is also mentioned; all these forms are, however, styled His forms (मूर्तिs) in the नारायणीय पर्वन् of महाभारत.

These four मूर्तिs are later on called व्यूहs and the doctrine is called the चतुर्व्यूह doctrine of the Bhāgavatas

Dr Bhandarkar and other modern scholars believe that the present verse (VII 19c) displays the Gītā's knowledge of the first of the four व्यूहs of the भागवतs. (Vide also our Notes on Bha Gī. XV 7, which is believed to contain the germ of the सङ्कर्षणव्यूह of the भागवतs.)

We, however, do not think that there is any trace of the philosophy of the भागवत sect in the Gītā except in Bha Gī. XIII 12–17 and except in the fact that वासुदेव or पुरुषोत्तम, i e, कृष्ण, is the Supreme Soul in the Gītā as in the Bhāgavata Sections of the MBh The other traces are of a doubtful nature In the नारदपाञ्चरात्र section (MBh. XII. 334–351) the highest principle of the Bhāgavata Sect is a mixture of the साकार and निराकार aspects and it is surely arrived at by combining these two, but in the Gītā these two are nowhere mixed together (except in XIII. 12–17) and the साकार is always said to be higher than the निराकार, e. g, in Bha Gī VIII 20–22, XIV. 17, XV. 16–18. Moreover 'वासुदेव· सर्वम्' does not seem to us to mean that वासुदेव is all this visible world or that He is the internal soul of all souls (Vide our Notes above). The Gītā seems to use the word तनु (VII. 21) and it uses that word not for वासुदेव, सङ्कर्षण, etc but the deities (of the Ṛgveda, etc) seem to have been called the तनुs of वासुदेव.

We may also add that नारद and असित देवल and व्यास who (three) are said to be the teachers of the नारायणीयधर्म

are mentioned in the Gītā (X 13) as those who speak of Krsna both as परं ब्रह्मन् (the निराकार) and पुरुष (the साकार aspect of the Reality) which two however are not to be identified with each other (X 12).

20. (1) कामै —This verse does not describe the अर्थार्थिभक्त of कृष्ण, rather it mentions the devotees of **other** deities And it is stated that these are in reality the devotees of Krsna Himself, but these devotees do not know (or recognise) this fact In our opinion the निष्काम कृष्णभक्त who is a ज्ञानिन् is mentioned in v. 19, while v 20 makes the contrast between निष्काम and सकामभक्तs.

(2) तं तं नियमम्—The व्रतs or vows laid down for the worship of other deities

(3) प्रकृत्या स्वया—प्रकृति here means the individual's own nature. Sankara rightly explains it as जन्मान्तरार्जितसंस्कार विशेष.

21 (1) Dr. Bhandarkar—Ordinary people are represented as resorting to other deities (अन्यदेवताः) led by several desires. The Bhagavat **confirms their** deities, and the fruits that they receive from those deities are really given by him alone. But the fruits that they get from them are **perishable.**

Here (VII 20-21) appears the same idea as that noticed in

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।
मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥
काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥ Bha. Gī. IV. 11-12.

and to be noticed in

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम् ॥ १५ ॥
\+ \+ \+
येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विताः ।
तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥
अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।
न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥ २४ ॥ Bha Gī IX. 23-24

The idea is that the worshippers of other gods are

really the Bhagavat's worshippers, and that there is a principle of unity in all religions (and the Gītā accepts it).

21. (1) Verses 21-23 reconcile Polytheism with Monotheism.

(2) अचला श्रद्धा तामेव विदधामि-तामेव-The Lord of the Gītā tries to understand the devotee and raises him up through his (the latter's) own way of worship. Vide the quotations from Bha Gī IV and IX given above.

(3) श्रद्धा—श्रद्धा is three-fold (Bha. Gī. XVII. 1-6).

(4) विदधामि=करोमि, as Śankara explains

22. (1) Vide Note 1 on v 20-21. तत-from the deity; मयैव विहितान् granted by Me alone

(2) Cf. Bha Gī. V 14, *viz.*,

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

The apparent contradiction between these two verses (V. 14 and VII. 22) can be solved in the following way-

(a) The nature of the result of the action depends upon the action itself, ∴ v. 14, and

(b) The action being itself unable to give the result requires an intelligent Superintendent, ∴ v VII 22.

Cf ईश्वरस्तु पर्जन्यवद् द्रष्टव्यः in शा. भा. on Bra Sū. II. 1. 34.

(3) मयैव विहितान् हितान्-Cf. IX 24

But this is not known to the ordinary people.

(4) हितान्-Ś.-हितानिति पदच्छेदे हितत्वं कामानामुपचरितं कल्प्यं न हि कामा हिताः कस्यचित् ।

It is a fact that the Gītā severely criticises the सकाम कर्ममार्ग of the वेदs But, as the Lord here (v 21), takes a very sympathetic attitude towards the devotee, can it be that the कामs are considered to be 'beneficial' since through that kind of सकाम worship the Lord will ultimately raise up the devotee ?

24. (1) अबुद्धयः—The worshippers of other deities (अन्य देवताः-v. 20) worship those other deities and believe that

the deity they worship and hold to be the giver of their desires is the Supreme Reality (the Lord) itself and that there is no further higher principle They do not know Krsna who is the highest principle (अनुत्तम परं भावम्)

To illustrate this verse we may give the example of the आख्यायिका about the वैश्वानरं आत्मन् in Chā. Upa. V 12 प्राचीनशाल worshipped or meditated upon the Sky (दिवम्) as the वैश्वानर आत्मन् itself, but in fact he was meditating upon only the head of the वैश्वानर आत्मन् (since the Sky is only its head—Chā. Upā V 18 2) (Vide शा भा. on Bra Sū. III. 3 57.)

If we take अन्यदेवता: (v. 20) वायु:, यम:, अग्नि, etc. (XI 39), then the devotee believing that the deity whom he worships is the ultimate reality, is mistaken The right way is to know that all these deities worshipped by different devotees are only the forms of Krsna who is, of course, much higher than any one of them (Bha Gī. XI 39).

(2) Sankara-Devotees believe that I was formerly unmanifest and have now become manifest This is wrong, bacause I have always been manifest (नित्यप्रसिद्ध).

We fail to understand on what authority Sankara adds इदानीम् to the verse Moreover, we cannot make out the exact sense of Sankara's explanation by itself (i e, even without reference to the verse). He gives a paraphrase of the verse but does not explain what principle is meant by परं and अनुत्तमं भावम् of the Lord, which the devotees fail to understand

(3) परं भाव अनुत्तमम्—We suggest that the Lord's transcendent form stated in v 13 is meant here The पुरुष beyond अक्षर (Bha Gī. VIII. 20-22) is the highest form of the Lord.

25. (1) योगमायासमावृत is an adj. to अहम् That which is covered (समावृत) cannot be visible to anybody (न प्रकाश:).

(2) ' योगमाया ' i. e. योग and माया. There is no verse in

the Gītā to support the argument that योगमाया is to be taken as योग एव माया (Śankara), i. e., the view that योग and माया refer to one and the same thing or power only.

(3) Śankara takes योगमायासमावृत as an adjective to अयं लोक, but this seems to be due to a wrong sense of योग and due to the identification of योग with माया. Moreover, it is the Lord who is covered with his माया. In the Sānkara system also Brahman is covered by माया.

In Bha. Gī. IV. 6 we are told—

अजोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥

When the Lord is born by means of his माया, he is covered with his माया. The souls have to overcome this माया in order that they can see the Lord (VII 14) माया is one of the Lord's powers and it conceals him from being seen or understood by the people This is one more function of माया , it is already stated in a way in v. 15 (माययापहृतज्ञाना)

The resemblance of VII 26 (मा तु वेद न कश्चन) with IV. 5 (न त्वं वेत्थ परंतप) makes us sure that मायावरण takes place when the Lord becomes incarnate

(4) In favour of his theory of interpolations in the Gītā, Garbe instances the use of the word माया which occurs six times in the Gītā. He says —In the passages which, in my opinion, are old because they treat of ईश्वर (IV. 6, XVIII 61) माया has the old signification— " miraculous power ", in other cases (VII 14 twice, 15, 25) it has the technical meaning it bears in the Vedanta— " world-appearance, cosmic illusion ".

In our opinion ' माया ' means the (lower) प्रकृति in all the passages of the Gītā where it occurs. Bha. Gī IV. 6 and XVIII. 61 do not describe the nature of माया, while Bha. Gī. VII. 14, 15, 25 give the details about the माया

and therefore we should depend upon these latter for the nature of the माया माया is said to be गुणमयी and so it is no illusion or power of illusion; moreover the verses (VII 14, 15, 25) do not mention any kind of world-appearance or cosmic illusion

The Śvetāśvatara Upa. also explains माया as प्रकृति and in Śve Upa IV 10 which is probably later than the Gītā 'माया' means 'illusion'. The word माया got its high significance after Rāmānuja.

(5) योग–The word योग has got a different sense in this verse than in the earlier chapters of the Gītā, where it means a Path or the Path of कर्मयोग (and in chapter VI it means ध्यान also)

[In Bha. Gī. VIII. 8, 10, 12, 27, 28 (योगिन्)—योग means ध्यानयोग.]

But compare

(a) मया ततमिद सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन॰ ॥ ५ ॥ IX. 4-5

(b) एता विभूतिं योग च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र सशयः ॥ X. 7

\+ \+ \+

विस्तरेणात्मनो योग विभूतिं च जनार्दन ! ।
भूयः कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ X. 18

योगेश्वर (the Lord of all योगs, ध्यान, भक्ति, कर्म, etc. etc.)–XI. 4, महायोगेश्वर (XI. 9). So, it is not possible to believe that these Adhyāyas (VII–XI) are later than the previous Adhyāyas by a very long interval.

(c) इहैकस्थ जगत्कृत्स्न पश्याद्य सचराचरम् ।
मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरिः।
दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥ IX 7-9

It will be seen that योग is something to be seen, it is a रूप of the Lord; it is that रूप which is simultaneously 'containing the beings' and 'not containing the beings', i. e, the विश्वरूप of the Lord is the योग. When विभूति and योग are mentioned together, it means the particularly note-worthy forms or manifestations of the Lord and 'the विश्वरूप' which the Lord showed to Arjuna (Cf. X. 42)

It is very important to note that these Adhyāyas (VII-XI) use the word योग simultaneously in the sense of विश्वरूप and in that of a Path called योग *e. g*, in Bha Gī. X. 7 quoted above Also Cf. सन्यासयोग (IX 28), बुद्धियोग (X. 10)

(6) The Lord as covered by his योग "his form which includes within it all beings and also does not include the beings", cannot be seen (visible=प्रकाश) by any-body and everybody So, also, as covered by माया he is not visible to anybody. It is this aspect of the Lord, which he reveals to Arjuna in Adhyāya XI, after having suggested it to him in Adhyāyas VII-X The Lord is covered by his own form called योग, it is a wonderful form. The people who are within that form and who are 'infatuated' or 'ignorant' cannot recognize the Lord in that form

(7) Śankara—योगो गुणाना युक्तिर्घटन सैव माया योगमाया तया योगमायया समावृत: संछन्न. इत्यर्थ —to be taken as an adj. to लोक

In explaining योग as referring to गुणा Śankara has rendered माया superfluous (and that is the reason why Sankara takes योगमाया not as a द्वन्द्व समास but as a कर्मधारय) and he has disregarded the evidence of so many verses in context in which योग means the particular रूप of कृष्ण

26. (1) यया योगमायया समावृतं मां लोको नाभिजानाति। Note

the v l समावृत-' Śankara-' समावृत ' suits the fact that in his comments on v. 25 Śankara takes ' समावृत' as an adj. to लोक'

(2) Śankara explains माया as jugglery, illusion

27. (1) The cause of the संमोह ' bewilderment ' of the beings about (the real nature of) this creation (सर्गे संमोह') is given in this verse It is not the fact that the beings are covered by योगमाया. The cause of the people's inability to understand the creation is इच्छाद्वेषसमुत्थ द्वन्द्वमोह the infatuation due to the pairs of attachment (राग = इच्छा) and hatred.

(2) सर्गे—We have explained सर्ग as creation and we have construed the sentence as " सर्गे समोहं यान्ति ".

Śankara takes सर्गे = जन्मनि = उत्पत्तिकाले इत्येतद्.

But the Gītā uses the word सर्ग in the sense of creation only (Vide V. 19, X 32, XIV. 2).

(3) Śankara explains माम् (v. 26) as मामात्मभूतम्. But ' आत्मभूत ' is Śankara's own addition, not justified by the text of the Gītā (See also माम् in v. 28)

28. (1) व्रता' in दृढव्रता is explained by Śankara as विज्ञान; thus he neglects the sense of devotional love in the word व्रत and also in भजन्ते.

29 (1) ' कृत्स्नम् ' we take as adj to ब्रह्म, it will include ब्रह्म, i. e, पर अव्यक्त, अपर अव्यक्त, and पुरुष (VIII 19-22) Cf. समग्रं माम् in VII 1, also the Lord with two प्रकृतिs in VII 4-7

Sankara takes कृत्स्न with अध्यात्मम्.

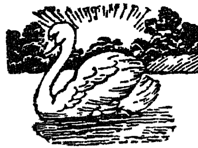
30 (1) We propose to discuss all these terms in our Notes on the next Adhyāya

(2) Note the title ' ज्ञानविज्ञानयोग ' of Adhyāya VII This title is given on the strength of VII 2 ज्ञान may refer to the teaching of verses 4-7, 12-15, 24-27, and विज्ञान to that of verses 8-11, verses 16-23 forming a digression

Thus, from the contents of Adhyāya VII ज्ञान is the

knowledge of the Lord and his powers and विज्ञान is the knowledge of his particular forms, *viz.*, रस, प्रभा, प्रणव, etc.

(3) ज्ञानविज्ञानयोग would mean that the contents of this Adhyāya by themselves form a path sufficient by itself for the guidance of a man



Adhyāya VIII.

1–2. (1) पुरुषोत्तम—This संबोधन indicates the influence of the भागवत school in which पुरुषोत्तम is a special term for the Lord.

(2) Verses VII. 29–30 and VIII 1–2 For the purpose of style compare Bha Gī. XIII 1 (प्रकृतिं पुरुषं etc.) The author or the re-editor of the Gītā is anxious to bring in into the Gītā as many philosophical terms known in his days as possible Even though Arjuna has not asked any question regarding these terms, the Lord is eager to tell him about them

(3) अध्यात्मम्, अधिभूतम्, अधिदैवम्, अधिदैवतम्, अधियज्ञ· are terms either used in the Upanisads or framed after those used therein. Thus, the Upanisads used the term अधिदैवतम् (Chā. Upa I 3. 1 etc , Br Upa I 5 22, etc), the Gītā uses the same (VIII 4) and also uses a new term (अधिदैवम्) in the same sense (VII. 30, VIII 1). The word अधिभूत is found in the Upanisads (Br Upa III 7. 14) अधियज्ञ· is a new word coined by the Gītā after the fashion of the Upanisads, e g, अधिविद्यम्, अधिप्रजम् (Tai Upa I. 3. 1). We shall see below whether the Gītā uses these terms in the old Upanisadic sense or makes a change regarding the same We note them here to keep in mind the source of the terms of the Gītā

(4) प्रयाणकाले = प्रयाणकालेऽपि—Not only before departing from the body, but also at the time of leaving the body, as in VII. 30.

3–4. (1) अक्षरं ब्रह्म परमम् and पुरुषश्चाधिदैवतम्–We have already

explained these terms in our Aksara A forgotten chapter (pp. 17-20).

It is important to note that अक्षर and पुरुष are also mentioned repeatedly in this Adhyāya, particularly in verses 21 and 22. They are not identified with each other, either in v. 2 and v. 3, or in v 21 and v. 22 or in any other verse of this Adhyāya, e. g., verses 8-10 (पुरुष) and v. 11 (अक्षर). There are several verses in the other Adhyāyas of the Gītā, in which also अक्षर or ब्रह्मन् and पुरुष are not identified at all, e. g, Bha. Gī. XIV. 27; XII. 1-2, XV 16-18.

अक्षर is the impersonal aspect of the Reality and पुरुष is the personal aspect. The two are, in our opinion, never said to be identical in the Gītā, but, as we shall show, the पुरुष or साकार aspect is said to be higher than the अक्षर, अव्यक्त or निराकार aspect.

(2) अक्षर is declared to be ब्रह्मन् As already stated above ब्रह्मन् in the Gītā in not identified with पुरुष (Vide also Bha. Gī. XIV 27). ब्रह्मन् is the निराकार aspect of the Reality

अक्षर is the परम ब्रह्मन् and पुरुष is परतः ब्रह्मण पर 'Higher than the highest Brahman'

We have shown in our Thesis thati n the oldest Prose Upanisads the two aspects (साकार and निराकार) were discussed separately and independently of each other, in the Earlier Metrical Upanisads their relation was discussed and any how the साकार or पुरुष was declared to be highei than the निराकार, e. g.,

(a) इन्द्रियेभ्य· परा अर्था अर्थेभ्यश्च परं मन. ।
मनसस्तु परा बुद्धि बुंद्धेरात्मा महान् पर ॥
महत: परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुष पर: ॥
पुरुषान्न पर किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गति:॥ Katha Upa III. 10-11

(b) तदेतत्सत्यं यथा सुदीप्तात्पावकाद्विस्फुलिङ्गा. सहस्रश: प्रभवन्ते सरूपा ।
तथाक्षराद्विविधा सोम्य भावा प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति ॥ १ ॥
दिव्यो ह्यमूर्त पुरुष: सबाह्याभ्यन्तरो ह्यज: ।
अप्राणो ह्यमना: शुभ्रो ह्यक्षरात्परत. पर ॥ Mu. Upa. II 1. 1-2

The very words 'अधिदैवतम्, अध्यात्मम् and अधिभूतम्' suggest that they mean different aspects of the same principle. अधिभूतम् is an aspect of Brahman referring to 'the beings', अध्यात्मम् to the individual soul and अधिदैवत or अधिदैव to the universal soul (देव or देवता), not to the deities of the Veda. Thus, अधिदैव or अधिदैवत is an aspect of the Reality referring to the universal soul. Similarly, अधियज्ञ is a new word, not found in the Upanisads, and it is coined by the author of the Gītā to mean an aspect of the Reality pertaining to the Yajña, one of the special teachings of the Gītā about the duties of a man

It should be noticed also that the author of the Gītā (here, in Adhyāya VIII) does not give a technical word for अक्षर or परम ब्रह्मन् as an aspect of the Reality But, it is clear that this अक्षर is an eternal principle and that the अधिदैवत aspect called पुरुष is higher than this अक्षर (VIII 20–22) It is also to be legitimately inferred that it पुरुष, स्वभाव and क्षर भाव are aspects of the Reality, अक्षर or ब्रह्मन् is also an aspect of the Reality, and the same inference will be true also in respect of कर्म and "Krsna in the (human) body" (अहमेवात्र देहे), the latter having been actually called an aspect, *viz.*, the अधियज्ञ aspect Thus, all these are to be taken as so many aspects of the One Reality in which कृष्ण is only one aspect, *viz*, the अधियज्ञ aspect. So, Adhyāya VIII presents the Reality as a complex Principle to be looked upon from a variety of stand-points, one of which only (*viz*, the अधियज्ञ) is represented by Krsna. Still, we have to note that there is a distinction of higher and lower among these aspects (Vide Bha GI VIII. 19, 20, 22). This is one of the various ways of the Gītā, which may be called "various प्रक्रियाs", in which the Gītā presents its philosophical and ethical teaching, the idea being that any प्रक्रिया consistent with अद्वैत doctrine is equally good for a seeker if that suits his temperament

3-(1) अक्षरम्-Śankara-निरतिशय ब्रह्मन्. He quotes the famous अक्षरश्रुति in याज्ञवल्क्यगार्गीसंवाद in Br. Upa. III 8. 8.

But this quotation and the interpretation based upon it are here (in Bha Gī) inappropriate because the Bha. Gī mentions पुरुष (VIII. 4, 8, 10, etc. etc.) which is higher than the अक्षर (VIII. 22) while the Br. Upa does not mention the पुरुष at all For the interpretation of the अक्षर-पुरुष of the Gītā quotations from the Earlier Metrical Upanisads, e g., Katha Upa III. 11, VI. 4, Mu Upa. II. 1. 1-2 would be appropriate (Vide our Notes on VIII 22)

Cf. अक्षर in Bha. Gī. III. 15

Rāmānuja explains अक्षर as क्षेत्रज्ञसमष्टिरूपम् and quotes "अव्यक्तमक्षरे लीयते अक्षर तमसि लीयते'. So, according to Rāmānuja अक्षर is क्षेत्रज्ञ as separated from the प्रकृति.

In our opinion क्षेत्र is अक्षर and क्षेत्रज्ञ is पुरुष. Vide our Notes on Adhyāya XIII

(2) अक्षर ब्रह्म परमम्—Aksara is the Supreme Brahman. The Gītā uses the terms अक्षर and ब्रह्मन् as synonyms. "परम ब्रह्म " is used perhaps to exclude ब्रह्मन् in the sense of the (lower) Nature, e. g., कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् (III. 15) " महत् ब्रह्मन् " is used for परम ब्रह्मन् in Bha Gī. XIV 2-3.

Out of the two words अक्षर and ब्रह्मन् the गीता uses ' ब्रह्मन् ' more often

(3) स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते—Sankara-आत्मान देहमधिकृत्य प्रत्यागात्मतया प्रवृत्त परमार्थब्रह्मावसान वस्तु स्वभावोध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्देनाभिधीयते " The manifestation of Brahman (स्व + भाव) as the individual soul (प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तम्) is called the अध्यात्म ". Telang, SBE) rightly explains Sankara as interpreting अध्यात्म and स्वभाव as the जीव the personal consciousness.

But this meaning of स्वभाव is inconsistent with its meaning in all other verses in the Gītā. We have already seen in Adhyāya V (v. 14) and Adhyāya VII (v 14-15) that स्वभाव means the (lower) प्रकृति.

Śankara's explanation of अध्यात्मम् (आत्मानम् अधिकृत्य प्रवृत्तम्)

would be quite appropriate if we take आत्मानम् **as the individual soul.** In the Br. Upa whence the Gītā seems to borrow the set of the three words अध्यात्मम्, अधिभूतम् and अधिदैवतम्, the word अध्यात्मम् is used in this sense of "with reference to the individual soul". The (lower) Nature (स्वभाव, प्रकृति) works **with regard to the जीव.** So, here the Gītā says that the Reality (in that aspect of its) which pertains to the जीव is called स्वभाव

The association of अक्षर and कर्मन् also suggests that स्वभाव is the lower Nature (Vide ब्रह्मन् in कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् in Bha GI III. 15).

The word स्वभाव is given here as an explanation of अध्यात्म, so, it is given as a word better known than the word अध्यात्म

(4) (भूतभावोद्भवकर:) विसर्ग: (कर्मसंज्ञित:).

The word विसर्ग is used in the Br Upa. in the sense of 'emission' (सर्वेषां विसर्गाणां पायुरेकायनम्–Br. Upa II 4. 11 and IV 5. 12)

Also in Ai Upa. we read: स ईक्षत... ..यदि शिश्नेन विसृष्टमथ कोऽहमिति (Ai Upa III 11), if the penis performs the function of emission (of the semen), then, what am I?

Here the विसर्ग is said to be the cause of the birth (उद्भव) of the Lord's form of existence (भाव) as beings, so, we suggest that विसर्ग should here mean the act of emission (of the semen), which is performed by God to create the beings

(5) भूतभावोद्भवकर —Here we should compare such verses in which the creation of beings is stated, e g,

(a) अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगत: प्रभव: प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

\+ \+ \+

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ॥१०॥ VII. 5–6, 10.

Here the words योनि used for the higher Nature (or for both the Natures) and बीज for Krsna should indicate that the Lord's action of creation is compared with the emission of semen by a man into a woman.

(b) मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम् । IX 10.

Here 'सूयते' implies that the प्रकृति is contemplated as a woman and Krsna (referred to by मया) as a man.

(c) यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्थावरजङ्गमम् ।
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ XIII. 26

Here 'संयोग' suggests the union of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ as that of the two parents.

(d) मम योनिर्महद् ब्रह्म तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।
संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ २ ॥
सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।
तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ ३ ॥ XIV 2-3.

Here the words 'गर्भं दधाम्यहम्', 'संभव', 'योनि' (in app. to महद् ब्रह्म) and 'बीजप्रदः पिता'-all these words show that the action (of the Lord) which causes the birth (संभव-उद्भव in VIII 3) of beings is like the emission of the seed into the soil

On account of all these verses we suggest that भूतभावोद्भवकर विसर्ग should mean the Lord's dropping his seed into the (higher) Nature for the birth of the beings (lit for causing the appearance of the Lord's form of beings)

In addition to the above verses of the गीता the Srutis and the Brahmasūtra are in favour of the above interpretation of Bha. Gī. VIII 3, e. g, (a) पुमान् रेतः सिञ्चति योषितायां बह्वीः प्रजाः पुरुषात्संप्रसूताः । (Mu. Upa II 1 5), where पुमान् is the साकार aspect of ब्रह्मन् and योषिता the निराकार, (b) योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū I 4. 27) explains the अक्षर or निराकार ब्रह्मन् as having been declared in the Upanisads as the योनि of beings, the Matrix in which the साकार lays his seed

(5A) विसर्ग means परित्याग, so Śankara takes विसर्ग as देवतोद्देशेन चरुपुरोडाशादेर्द्रव्यस्य परित्यागः स एष विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंज्ञितः।

But, though the गीता mentions अन्नाद्भवन्ति भूतानि etc (III. 14), it does not favour a यज्ञ in the old Vedic sense, *viz*, a सकाम यज्ञ So we think that the interpretation of कर्म (in VIII. 3) as a Vedic सकाम यज्ञ is not consistent with the attitude of the गीता towards the Vedic rites as such. Moreover " विसर्ग " seems to have been rarely used in the sense of or in the context of the act of throwing the oblation into the fire The interpretation of कर्म as यज्ञ is also in conflict with Bha Gi III 14 where यज्ञ is said to be **born of** कर्म

(6) भाव—The expression भूतभाव is equivalent to अक्षरभाव in v. 4. It means the state (of the Reality) in the form of beings

So, भूतभावोद्भवकर would mean ' which causes the rise of (the Reality's) state in the form of beings,. भाव is not redundant, as Rajwade thinks it to be

(7) कर्मसंज्ञित —' Is technically called कर्मन् ' Here कर्मन् is used as a well-known term and ' विसर्गः ' shows that कर्मन् here means **a particular action** कर्मन् here will not be the **effect** of स्वभाव or प्रकृति, but it will be the Lord's action of laying his **seed** into the higher Nature and this sense is supported by the quotations from the Gītā given above.

If the Gītā sticks only to the अद्वैत doctrine and gives an option about the प्रक्रियाs (lines of arguments) of the minor doctrines, the slight difference about the sense of कर्मन् here from the same elsewhere does not matter There is no inconsistency about it

(8) In explaining स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते (VIII. 3) we have said that the अध्यात्मरूप or the aspect of the Reality working with reference to the जीवs or souls is called स्वभाव. This seems to mean that the स्वभाव produces the bodily organs for the जीवs. It performs the function which the अपरा प्रकृति is said to perform, *viz*, that of creating the physical apparatus of the souls.

We have also noticed that in v 3 कर्मन् is not said to be an effect of स्वभाव, though elsewhere it is declared that

all activity (कर्म) originates from the स्वभाव or प्रकृति (V. 14). In this Adhyāya, therefore, कर्मन् seems to be an aspect of the Reality, the Reality is called कर्मन् with reference to the Lord's action of emission of His seed.

(9) We have also stated above (in Notes 5 and 7) that the Lord lays his seed into the higher Nature The meaning of this will be clear from our interpretation of verses 19-20.

4 (1) अधिभूत क्षरो भाव —The perishable form (of the Lord, i e, the Lord's creation) is what is called अधिभूतम्, i e., one that refers to the beings Cf. क्षर सर्वाणि भूतानि Bha. Gī XV 16 (All beings form what is called the perishable Purusa- सर्वाणि भूतानि क्षर पुरुष), also, अथाधिभूतम् ॥ १४ ॥ य. सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् सर्वेभ्यो भूतेभ्योऽन्तरो य सर्वाणि भूतानि न विदुर्यस्य सर्वाणि भूतानि शरीर य· सर्वाणि भूतान्यन्तरो यमयत्येष त आत्मान्तर्याम्यमृत इत्यधिभूतम् ॥१५॥ (Br. Upa III. 7. 14-15). Thus, अधिभूतम् is an aspect of the Reality, pertaining to the beings. " भूतानि " which may be translated as 'beings' or 'things' are perishable; and भाव is a form of existence and here it means a भाव of the Lord; so ' अधिभूत क्षरो भाव " means " What is called अधिभूतम् (in the Upanisads) is the perishable aspect (of the creation) of the Lord ".

Sankara explains भूतम् as प्राणिजातम् and says that क्षरभाव includes all that is born Perhaps he also means all that is ' produced '

' The souls ' are not included in the idea of भूत but the bodies with or without souls are called ' भूतs ' The perishable world is a manifestation of God in the physical plane

This meaning of भूतs is particularly the view of Adhyāyas VIII and XV In other Adhyāyas भूतs mean " the souls in the bodies " and भूतs are considered to be eternal (नित्य) as being the souls The various Adhyāyas of the Gītā give their own individual वेदान्तप्रक्रियाs

(2) पुरुषश्चाधिदैवतम्—We hold that this पुरुष cannot be

any other principle but the पुरुष in v 22 of this Adhyāya, and also in verses 8-9 and 10.

As already explained the पुरुष is the same पुरुष as is stated in the Upanisads with reference to, and **above** (or **higher than**), the Aksara or the Avyakta We reproduce here some of the Srutis —

(i) तदेतत्सत्यं यथा सुदीप्तात्पावकाद्विस्फुलिङ्गाः सहस्रशः प्रभवन्ते सरूपाः ॥
तथाक्षराद्विविधाः सोम्य भावाः प्रजायन्ते तत्र चैवापियन्ति ॥ १ ॥
दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः ।
अप्राणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परतः परः ॥ २ ॥

Mu. Upa II 1 1-2

(ii) इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः ।
मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥ १० ॥
महतः परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुषः परः ॥
पुरुषान्न परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥ ११ ॥

Katha. Upa. III. 10-11

(iii) In Br Upa III. 7 (called अन्तर्यामिब्राह्मण) this पुरुष is described as अन्तर्यामिन्, while in Br Upa III 8 the अक्षर is stated (Br Upa III. 8. 8).

The अक्षर and पुरुष stated independently of each other in the Oldest Prose Upanisads like the Br Upa and the Chā Upa., are stated in co-relation in the Earlier Metrical Upanisads like the Katha and Mundaka and in making out this relation these latter Upanisads place the पुरुष ' **higher than** " अक्षर (अक्षरात्पर)*

" पुरुष " by itself implies a **human** figure and when it is used for the Reality, it means the superpersonality of God (Vide Prof. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Volume 2, pp 473-474, p 527) As distinguished from " पुरुष " 'अक्षर' means the impersonal Reality or the impersonal aspect of the Reality.

---

* For a detailed explanation of this doctrine of our Vedanta Philosophy, **vide** the author's Aksara , A Forgotten **Chapter.**

(2A) (1) Śankara explains the word पुरुष etymologically at first, *viz*, पुरुष पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्वा पुरुष But he does not notice the more important fact that ' पुरुष ' is the personal aspect of the Reality, or the साकार ब्रह्मन् having the shape, as it were, of a पुरुष The Mundaka Upa. describes this form of the पुरुष higher than the Aksara, as follows :—

अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यौ दिश श्रोत्रे वाग्विवृताश्च वेदा ।
वायु प्राणो हृदय विश्वमस्य पद्भ्या पृथिवी ह्येष सर्वभूतान्तरात्मा ॥

(Mu. Upa. II 1 4)

Here the head, the eyes, the ears, the speech, the breath, the heart and the feet of the पुरुष are described. So an explanation of "पुरुष" simply based upon the etymology is a misguiding one.

The author of the ब्रह्मसूत्र believes in पुरुषाकार and निराकार aspects of Brahman Vide our interpretation of रूपोपन्यासाच्च (Bra Sū. I. 2 23) and अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात् (Bra Sū III. 2 14)

Sankara's explanation of पुरुष as " आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भ " is wrong, because this पुरुष is said to be आदित्यवर्ण (VIII 9) Sankara does not explain the consistency of आदित्यवर्ण (VIII 9) with his interpretation of पुरुष as आदित्यान्तर्गत हिरण्यगर्भ ।

Sankara takes अधिदैवत as " सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहक ", Thus, he takes this पुरुष as only a minor deity presiding over the senses of a man The Sun presides over only the eyes of a man. One wonders why the Sun or the हिरण्यगर्भ be mentioned in a group of अक्षर ब्रह्मन् , स्वभाव, कर्मन् , etc There is no doubt that he is out of place in this context

(3) अधियज्ञ :—An aspect of the Reality presiding over the sacrifice taught in the Gītā (Vide our interpretation of Bha Gī IV. 23-24.) Every human act is raised to the status of a sacrifice (यज्ञ) dedicated to the साकार (IX. 16) or निराकार aspect (IV. 23-24), by the teaching about the disinterested sacrifice. अध्यात्म is स्वभाव, अधिभूत is क्षरभाव, अधिदैवत is पुरुष, but अधियज्ञ is Krsna

himself. Krsna speaks as the Purusa above the Aksara ; but here Krsna emphasizes the aspect of the Reality which is the ethical standard of conduct taught for the first time by the Gītā. So, he speaks of the पुरुष in the third person and identifies himself with his new अधियज्ञ aspect.

Śankara takes अधियज्ञ as the deity who presides over all sacrifices and explains that deity as विष्णु by quoting यज्ञो वै विष्णुः. But to us this seems to be a wrong quotation, because in this Śruti the sacrifice itself is called विष्णु, and not the deity of the sacrifice.

We have taken अत्र देहे as referring to Krsna's own body, so that Krsna (and not विष्णु) will be the अधियज्ञ aspect of (पुरुष or) the Reality But Śankara explains the reference to the body of Krsna as a reference to any body, i e, the body of a sacrificer, because the sacrifice being performed by the body can be said to reside in the body of the sacrificer

But "अत्र देहे" must refer to Krsna's own body to which he points out by अत्र.

5. (1) अन्तकाले-Cf प्रयाणकालेऽपि (Bha. Gī VII 30). It is necessary to remember the Lord not only during the life but also during the departure from the body. Then only, the jñānin will get Moksa.

This sense is brought out by एव in v 5 In order that a jñānin would unfailingly remember the Lord only, he must remember the Lord at all times (सर्वेषु कालेषु-v 7, not only अन्तकाले-v 5) And when he remembers the Lord he should do his duties (युध्य च), or when he does his duties, he must remember the Lord , then, he will be able to remember the Lord at the time of departure from the body.

Cf. स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि in II. 72.

(2) मद्भावम्-the state of पुरुष, the साकार state.

6. This verse seems to aim at telling us that the remembrance of the Lord during the departure from the body is absolutely necessary, because a man is influ-

enced by that particular form and after death he always reaches that form which he remembers at the time of departure from the body.

'सदा' should be taken with एति and means 'invariably.'

Cf. यथा क्रतुरस्मिँल्लोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति (Chā. Upa. III. 14. 1.)

Cf. Br. Sū. IV. 1. 12–आप्रायण तत्रापि हि दृष्टम् ।

7. (1) मामनुस्मर युध्य च–Tilak makes it quite clear that the सन्यास of रामानुज (or even of शङ्कर) is not given in the Gītā.

But Tilak is not quite right. रामानुजीय सन्यास is given in the Gītā as an alternative or an optional path, e g, in Bha. Gī IX. 14. " मामनुस्मर " is common to both अर्जुन and प्रह्लाद, but the advice " युध्य च " is especially meant for अर्जुन only.

(2) माम्, i. e, अधियज्ञम् to whom all deeds are to be dedicated.

8 (1) अभ्यासयोग–The sixth Adhyāya is traditionally called ध्यानयोग, while Śankara calls his भाष्य on it अभ्यास-योग. So, we can say that अभ्यासयोग is the ध्यानयोग. Vide अभ्यासेन in VI. 35.

In Bha. Gī XII 9-10 (and 12) we read :—

अथ चित्त समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।
अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥
अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

Here अभ्यासयोग or अभ्यास is said to be easier than चित्त-समाधान–' Concentration of the mind.' So, अभ्यासयोग is a form of ध्यानयोग, but is not so intense as the ध्यानयोग.

(2) नान्यगामिना–remembering only the supreme divine Puruṣa.

(3) दिव्यम्–दिवि सूर्यमण्डले भवम्–Śankara.

But this meaning of दिव्य is not correct. Cf. दिव्यो ह्यमूर्तः पुरुषः अक्षरात्परतः परः । (Mu. Upa. II. 1. 2) quoted above Śankara in his bhāsya on the Mundaka Upanisad explains the दिव्य पुरुष as the ultimate Reality.

In v. 10 Śankara explains दिव्यम् as द्योतनात्मकम्.

9 (1) अनुशासितारम्—Śankara —सर्वस्य जगतः प्रशासितारम्.

Like the word 'कवि' which the Gītā borrows from the Vedas, the word 'अनुशासितारम्' is a reflection of "प्रशासने" used with reference to अक्षर the निराकार aspect in the Br Upa., *viz*, एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि द्यावापृथिव्यौ विधृते तिष्ठतः etc. (Br. Upa. III. 8. 9)

Cf. also our Notes on धार्यते in Bha Gī. VII. 5

The author of the Brahmasūtra says that Brahman is the sustainer of the world and this sustenance is carried out by means of ruling the world (प्रशासन), and on this ground he interprets अक्षर in the above Sruti as the साकार aspect of ब्रह्मन्, which may be optionally taken as the निराकार also. Cf अक्षरमम्बरान्तधृते and सा च प्रशासनात् (Bra. Sū. I. 3. 10-11) Vide our Interpretation of the Sūtras.

(2) सर्वस्य धातारम् Śankara सर्वस्य कर्मफलजातस्य धातारम्... .

(3) आदित्यवर्णम्—The पुरुष the highest reality has the brilliance of the Sun The पुरुष is not the पुरुष in the सूर्यमण्डल, but His appearance is like the Sun. So, Śankara's explanation of पुरुष in v 8 is wrong.

(4) तमसः परस्तात्—Śankara-अज्ञानलक्षणान्मोहान्धकारात्परम्.

तमस् does not indeed prove अज्ञान or अविद्या of the Sānkara System. It is the cosmic chaos and shows that the पुरुष is of the nature of light "ज्योतिः" as in the Upanisads

10 (1) प्रयाणकाले--Cf. अन्तकाले च मामेव in v 5. Cf also यत्र काले त्वनावृत्तिम् .. प्रयाता यान्ति in v. 23.

(2) भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव—भक्ति is here a साधन to ध्यानयोग योग is the ध्यानयोग as is very clear from मनसाऽचलेन and भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक् In fact the ध्यानयोगिन् briefly called योगिन् is the chief topic of this Adhyāya (VIII). Vide योगिनः in v. 23.

(3) भक्त्या—Śankara-भक्त्या युक्तो भजनं भक्तिस्तया युक्तः.

This is hardly an exact explanation of भक्ति

We give below a list of the explanations of the word भक्ति in Śankara's bhāsya and also in the टीका of मधुसूदन :—

No of verse.	Śankara.	Madhusūdana
VIII. 10	भजनं भक्तिः तया युक्त॰	परमेश्वरविषयेण परमेण प्रेम्णा युक्तः
22	भक्त्या लभ्यः ज्ञानलक्षणया	प्रेमलक्षणया भक्त्यैव लभ्यः
IX. 14	Śankara does not explain.	भक्त्या मद्विषयेण परेण प्रेम्णा.
IX. 26	,,	भक्त्या=न वासुदेवात्परमस्ति किञ्चि॰ दिति बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या. प्रयच्छान्ति=ईश्वराय भृत्यवदुपकल्पयति.
XI. 54	,,	भक्त्यैवानन्यया=मदेकनिष्ठया निरतिशयप्रीत्या.
XIII. 10	भक्तिर्भजनं सा च ज्ञानम्	भक्ति॰ सर्वोत्कृष्टत्वज्ञानपूर्विका प्रीति
XVIII. 54	भक्तिर्भजन परामुत्तमां ज्ञान-लक्षणाम्	चतुर्थीं भक्तिमुपासनां मदाकारचित्त वृत्त्यावृत्तिरूपा परिपक्वनिदिध्यास-नाख्या श्रवणमननाभ्यासफलभूता लभते परश्रेष्ठा अव्यवधानेन साक्षा-त्कारफला चतुर्विधा भजन्ते मामित्य-प्रोक्तस्य भक्तिचतुष्टयस्यान्त्या ज्ञान-लक्षणामिति वा
XVIII. 55	भक्त्या=ज्ञानलक्षणया भक्त्या	भक्त्या=निदिध्यासनात्मिकया ज्ञान निष्ठया
XVIII. 68	भक्ति मयि परा कृत्वा भगवत॰ परमगुरोः शुश्रूषा मया क्रियत इत्येवं कृत्वा	The same as that of Śan-kara
XII 17	Both are silent.	
19	'भक्तिमान्' is not explained	Madhusūdana does not ex-plain it, but he adds·— अत्र पुनः पुनर्भक्तेरुपादान भक्तिरेवाप॰ वर्गस्य पुष्कलकारणमिति द्रढयितुम्
XIV. 26	भजनं भक्ति॰ सैव योगस्तेन	परमप्रेमलक्षणेन भक्तियोगेन द्वादशा-ध्यायोक्तेन
		N B. According to Madhu-sūdana भक्ति is (ज्ञानकर्म) उभय साधनभूता and उभयफलभूत.।

(4) भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्-This is a reply to कथम् in प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः

(5) परं पुरुषम्—" परम् " is explained by पर· पुरुषः in v. 22. It means " अक्षरात् परम् ", i e, " अक्षरात्परतः परम् " (Vide Mu. Upa. II. 1. 2). " पुरुषान्न परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः (Katha Upa. III. 11)

11. (1) For this verse the Gītā seems to depend partly upon the following verse of the Katha Upanisad:—

सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तपांसि सर्वाणि च यद्वदन्ति ।
यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण ब्रवीम्योमित्येतद् ॥

Katha Upa II 15. The word पदम् occurs in this Katha Śruti and also in the verse of the Bha. Gī In the Śruti there is no doubt that 'पदम्' means the Syllable OM This is proved not only by the expression " ओमित्येतद् " , but also by the verb " आमनन्ति " But in the verse in the Gītā there is no statement like " ओमित्येतद् " Even in v. 13 where the Syllable OM is mentioned, we are not told that "OM" is the पद stated in v. 11 Moreover, " अक्षर is called the पद, i. e , the abode " in v 11 is a statement corresponding to " अक्षर is My abode (धाम)" in v 21 If we suppose that अक्षर (ब्रह्मन्) is the **abode** which the Lord undertakes to teach Arjuna, we do find a full treatment of it in the verses that follow, *viz*, in v 20-22 and in v 28 (where the word स्थान which means ' abode ' occurs). Again in ' यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति ' ' यदिच्छन्त ' may mean यत्प्राप्तुम् or यज्ज्ञातुम् इच्छन्त·, but in ' विशन्ति यद्यतयो वीतरागा ' विशन्ति can refer only to an abode (पदम्) and not to a Syllable. The word पदम् is used elsewhere in the Gītā in the sense of **abode**, *e g*, XV 4. For these reasons we believe that " पदम् " in this verse of the Gītā means **abode**

We have already seen that the Gītā borrows the terms and doctrines of the Upanisads, but does not copy them Similarly, some part of v. 10 is borrowed from the verse of the Katha Upanisad, but the sense of the verse is the Gītā's own.

(2) अक्षरम्—Verse 10 mentions पुरुष the साकार aspect, while v 11 deals with अक्षर the निराकार one The two are mentioned here side by side without being identified, just as they are in v 3 (अक्षर ब्रह्म परमम्) and v. 4 (पुरुषश्चाधि-दैवतम्) and in verses 21 and 22. The साकार and the निराकार aspects are never identified with each other in the Gītā

We may here discuss whether Krsna is identified with अक्षर (the निराकार aspect) or with पुरुष (the साकार aspect).

(a) In v 3 and 4 Krsna is identified with neither of the two (अक्षर and पुरुष), but with अधियज्ञ which is a new aspect taught by the Gītā.

(b) It would appear that मामेव and मद्भाव in v 5 refer to the अधियज्ञ aspect mentioned in v 4, so, also मामनुस्मर युध्य च in v. 7

[पुरुष is mentioned in v 8, 9, 10 but he is not identified with Krsna]

[So, also the अक्षर stated in v. 11 is not said to be identical with Krsna]

(c) Some scholars including Hill believe that v. 13 implies the identity of the निराकार ब्रह्मन् with Krsna

To us v 13 appears to identify ओम् with Krsna, because the Yogin is asked to repeat OM and at the same time to remember Krsna ; he is not asked to repeat ब्रह्मन् and remember Krsna ओम् is said to be एकाक्षर ब्रह्मन्. The fact is that ओम् is the symbol of both the साकार and निराकार aspects of ब्रह्मन् the Reality and in this Adhyāya ओम् represents also the अधियज्ञ aspect, with which alone Krsna is here identified (अधियज्ञोऽहमेवात्र ..v. 4).

(d) Similarly in v. 14, 15, 16 also we should interpret माम्, i. e., the mention of Krsna as referring to the अधियज्ञ aspect of the Reality in v. 4

(e) In v 16-17 Krsna is distinguished from ब्रह्मन् (mas.) This also shows that Krsna is here not the personal aspect of the अपरा विद्या of Śankara.

[Verses 18-20 mention 2 principles called अव्यक्त with neither of which Krsna is identified]

(f) In v. 21 अक्षर or पर अव्यक्त is called the धामन् abode of Krsna the अधियज्ञ.

[Here अक्षर is not the धामन् of पुरुष the साकार aspect which is independently stated in v. 22.]

In our opinion so far as Adhyāya VIII is concerned, Krsna is to be identified not with the निराकार ब्रह्मन्, and not even with the साकार one (i. e , the साकार aspect of Brahman) which is mentioned under the name of पुरुष in v. 4, 8, 9, 10, 22 in none of which there is any suggestion at all about the identity of कृष्ण and पुरुष

Krsna in Adhyāya VIII, therefore, is identified only with अधियज्ञ aspect of the Reality.

(3) We should also notice that according to verses 29-30 of Adhyāya VII Krsna is not to be identified with ब्रह्मन् (the निराकार-v. 29a) or with अधिदैव, the पुरुष, (v.30a), because in v 29 ब्रह्मन् is stated distinctly from कृष्ण, while in v 20 अधिदैव may appear to be like अधिभूत and अधियज्ञ an aspect of कृष्ण ; but since in Adhyāya VIII अधिदैव (पुरुष) and अधिभूत (क्षर. भाव) are not identified with Krsna we should interpret the सहबहुव्रीहि in the simple sense of **together with**, i e., in the sense of 'collection' or ' addition ' So, in the Reality which is a complex principle according to Adhyāya VIII, Krsna represents only one aspect, *viz.*, the अधियज्ञ aspect, which is a **goal**, like the अक्षर and पुरुष aspects, of the मुमुक्षु. We give the numbers of the verses in which these three are represented as goals :—

(a) अक्षर in v. 11. (विशन्ति), 20-21.

(b) पुरुष in v. 8, 9, 10, 22 (भक्त्या लभ्यः)

(c) कृष्ण or अधियज्ञ in v. 5 interpreted in the light of v. 4, 7, 13, 14, 15, 16

The अध्यात्म aspect (स्वभाव), कर्मन्, अधिभूत (क्षर॰ भाव॰)—these are aspects of the reality but are not **goals** for the मुमुक्षु

(4) As we have here discussed the relation of the साकार and निराकार aspects in Adhyāya VIII and as we have shown that the two are not at all identified with each other, nor is Krsna identified with either of the two, we now state the views of various scholars about the relation of these two aspects and Krsna in the Gītā.

(a) Dr Bhandarkar :—

" These verses (9-15 of Adhyāya VIII) are very important as they show very clearly the relation between the Upanishads and the Bha. Gī The attributes of the Supreme Being the Gītā always draws from the Upanishads. This can be proved by referring to passages like the one that we have before us. The method of this borrowing used by the author of the Gītā is as follows :—While the personality of God is fully acknowledged in certain parts of the Upanishads, mere ब्रह्मन् the personality of which is not so distinct, is also spoken of in some places When the Bha GI takes in these passages, **it takes care to distinctly personalise the अक्षर or ब्रह्मन्**, as we shall just show in the tenth and eleventh verses of this Adhyāya. "

Dr. Bhāndārkar compares v 9 with Śve. Upa III 8-9, v 11 with Katha Upa II 15, (He says that **both** these are identical in sense), and compares v 9-11 with Mu. Upa. II. 2 3 and Śve Upa. I 14.

Dr Bhandarkar continues :—

" It is worthy of observation that after mentioning that the man who meditates on the Supreme at the time of death reaches him, he mentions the attainment of the Aksara, which is the highest goal, by resorting to a योग process. This seems to be like looking back on the योग practices for the attainment of the अक्षर ब्रह्मन् mentioned in the Upanisads such as Śve,. Katha, Mundaka. The अक्षर ब्रह्मन् of Mu. Upa. II 2. 3 is transformed into देव (God) in Śve. Upa. (I. 14), and the Bha. GI also prescribes the meditating on Bhagavat while the syllable OM is being uttered. (The Katha II. 15 also

has got a similar importance.) Here, therefore, we see the effort to invest the unchangeable and indiscrete Brahman with a strong distinct personality.

We may say that—

(i) The Gītā borrows from the Upanisads, but rarely copies them.

(ii) The Gītā makes a clear-cut distinction between the साकार and निराकार aspects of the Reality, and never identifies the पुरुष and अक्षर with each other, but rather places the पुरुष above or beyond the अक्षर as in Bha Gī VIII 22, just as in Katha Upa. III 11, and Mu. Upa II 1. 2.

(iii) When the Gītā borrows the epithets of its aspects of the Reality, it keeps up the distinction between the साकार and निराकार aspects Thus, अनुशासितारम् is derived from प्रशासन an attribute of the निराकार अक्षर in Br Upa III. 8 9, but it is used in the Gītā as an epithet of पुरुष the साकार aspect.

(iv) In v. 13 OM or the Pranava (and not Brahman) is a symbol of the Lord (the personal aspect), so, there is no personalization of the impersonal OM is the symbol of both the aspects.

At least v 13 cannot be quoted as a clear proof of the Gītā identifying the personal (Lord Krsna) with the impersonal. Even Hill says that the verse (VIII. 13) only implies the personalization of Brahman (Vide The Bhagavadgītā by Hill, P 177)

(v) The Gītā does borrow the ideas and doctrines from the Chā. and the Br Upanisads, but its doctrine of अक्षर or the निराकार and पुरुष or the साकार and their relation is borrowed from the Earlier Metrical Upanisads, particularly the Katha and the Mundaka. We have fully discussed this problem in its historical environments elsewhere (Vide the author's Aksara : A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy).

(vi) Krsna is identified with पुरुष of the Katha and the Mundaka, but not with अक्षर which is lower than the पुरुष.

(b) Sir Rhdhakrishnan holds the same view about the Reality in the Gītā, as Sankara :—

" The metaphysical idealism of the Upanisads is transformed in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion. So long as we do not have the vision of the absolute, but are working from the side of the empirical world, we can account for it only on the theory of the supreme godhead of Purusottama. The Impresonality of the absolute is not its whole significance for man.. . Of course the Gītā does not tell us of the way in which the absolute as impersonal non-active spirit becomes the active personal Lord creating and sustaining the universe " (History of Indian Philosophy, Vol I, P. 539) And again, " On ultimate analysis the assumption of the form of Purusottama by the absolute becomes less than real It is therefore wrong to aigue that according to the Gītā the impesonal self is lower in reality than the personal Īśvara, though it is true that the Gītā. considers the conception of a personal God to be more useful for religious purposes. " (Ibid PP. 543-544).

(c) (i) Garbe holds that the relation between the personal and the impersonal Brahman is the most important problem of the Gītā and that on it depends the distinction between the original and interpolated portions of the Gītā. (ii) He says : "...Krsna in the Gītā appears almost everywhere as a person and that only in a few places is his equality with ब्रह्मन् expressed in distinct terms". (iii) He gives the example of वासुदेवः सर्वम् (VII 19) " Vasudeva is the All" and he interprets स महात्मा सुदुर्लभः to mean a declaration on the part of the re-editor that in his time the equalization (identification) of Krsna wirh Brahman was only in progress (iv) Having pointed out that Kṛṣṇa

appears in the Gītā at first as identified with **Brahman** (only in quite isolated cases), he says :—" In many a passage the conceptions of Krsna and **Brahman** stand close side by side as distinct, so as almost to give the impression that the re-editor shrank, in view of the manifestly theistic character of his original, from asserting out and out the identity of Krsna and **Brahman** ". He illustrates this by referring to Bha. Gī VIII. 1, 3 and 4b When Arjuna asks Krsna " What is Brahman ? ", Krsna does not tell Arjuna " I am Brahman ", but gives a different explanation about himself (*viz.*, I am Adhiyajña).

We have to say that —

(i) If we realize that the Gītā borrows its conception of अक्षर-पुरुष or निराकार and साकार from the EMU, it is not at all the most important problem of the Gītā [The most important problem regarding the metaphysics of the Gītā is the doctrine of (one Nature or) two Natures]

(ii) Krsna is identified with पुरुष above अक्षर, but not with अक्षर And in Adhyāya VIII Krsna is not identified even with the पुरुष , he represents a new aspect, *viz.*, the अधियज्ञ aspect. The places where Garbe says that the identity of Krsna with Brahman is stated in the Gītā can be better explained in a different way,

(iii) *E. G* , वासुदेवः सर्वम् means " वासुदेव is my all ", as in " त्वमेव सर्वं मम देव देव ",* as Rāmānuja says Or, वासुदेव is ब्रह्मन् (the निराकार), पुरुष (the साकार—X 12 and XI. 37-38), वायु॰, यम॰, अग्नि , वरुण॰, etc (XI 39). " सुदुर्लभ " can only mean that the प्रपत्ति doctrine of the गीता was difficult to be realized

(iv) We hold that the re-editor did not shrink, because he never tried to identify the निराकार or pantheistic conception with the theistic one already in the Gītā.

(d) Dr. Belvalkar in his Basu Mallic Lectures tries to refute the view of Garbe. He sticks to Sankara's

* पिताऽसि लोकस्य......गुरुर्गरीयान्—XI. 43.

explanation of the relation of the निराकार and साकार (or, as Sankara would say, निर्गुण and सगुण) aspects as applicable to the Gītā and says that if Garbe's theory were strictly applied to the Bhagavadgītā, it would mean the removal of not only 146 verses from the Gītā but of a much higher number of verses and this fact by itself would be a proof of the absurdity of Garbe's theory.

Our reply to this view is that there is no identification of the निराकार and साकार aspects of the ultimate Reality, in the Gītā, and that Śankara's theory gets very little support from the Gītā The only passage in which the identity of the two aspects is given is Bha. Gī. XIII. 12-17, but that even is not to be interpreted in the way of Sankara's doctrine (Vide Aksara a forgotten chapter, PP. 88-89).

We may also add that Garbe as a critical scholar would be ready to drop more verses than he has actually done if such a process is the natural result of the application of his theory to the Gītā

(e) If Dr. Belvalkar's method of refutation of Garbe's theory requires the dropping of more than half the number of verses in the Gītā, then to avoid such an absurd situation the verses about the साकार or कृष्ण aspect in the Gītā may be taken as "additions" and those about the निराकार as the "original ones." This was actually the theory of Hopkins (Hopkins, "The Religions of India", P 389). But as all these critics hold that in the Gītā as a whole the निराकार and the साकार aspects are identified with each other, their views are in the same category and the same refutation as we have given above (*viz*, that of the views of Dr Bhandarkar, Garbe) would appliy to those of Dr Belvalkar and Hopkins

(f) Hill seems to be one of the earliest critics to realize that (i) "In no place in the Gītā does Krsna explicitly claim to be Brahman" And it is indeed strange

that inspite of this admission he asserts that (ii) "But throughout the poem the identity of the two is implied" (Hill, The Bhagavadgītā, P. 19). He also says that (iii) the Brahman of the Gītā is the Brahman of the Upanisads (*Ibid*. P. 18) (iv). "In Bha Gī XII. 1-5 Krsna answers in effect that those are wisest who worship him as manifest Lord, with faith and service, but those who seek the imperishable Brahman no less reach **him**, with greater toil By such indirect means does Krsna identify himself with the Brahman postulated by the Upanisads, the elusive object of their search" (P. 19) (v) Brahman-Atman is also called **purusa** (Ibid. P. 20). (vi) The doctrine of **purusa** in the Gītā is the doctrine of the Upanisads, with emphasis on the fact that not-self proceeds from, and is one form of , **purusa**, and with the addition that पुरुष is Krsna (Ibid. P 22).

We have to point out that —

(i) Really, Hill or any one who studies a text critically must find out-what is explicitly said in the text about a problem and then interpret the vague or implicit statements in the light of the explicit ones If this method be adopted, we find that in the Gītā the पुरुष or साकार aspect is not only not identified with the अक्षर or the निराकार one, but the former is declared to be higher than the latter (Bha Gī VII 6-7, VIII 20-22, XIV 27, XVIII. 53-54)

(ii) and (iv) The implied identity is a weak point, as compared with the expressed non-identity In fact no identity is implied ' ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रता (XII. 4)" means "Those who meditate on the Aksara can with greater trouble reach just Me, i. e, can reach nothing higher than Myself". They reach Aksara which is in no way higher than Myself.*

* This should be the meaning of एव in मामेव according to the context Also the Jñanesvarī gives this interpretation.

in this passage the difference of कर्मयोगिन् and संन्यासिन् is being taken into consideration This is not unlikely because in this chapter अधियज्ञ 'Krsna as presiding over the duties done as a Sacrifice, in His capacity as the Enjoyer of all Sacrifices' (भोक्तारं यज्ञतपसाम्-V. 29) is mentioned, and Krsna is not identified with अक्षर or पुरुष but with the presiding deity of a Sacrifice (v. 5, 13, etc) and "मामनुस्मर युध्य च" in v 7 shows that the description of the कर्मयोग is not yet given up

(6) ब्रह्मचर्यं चरन्ति-ब्रह्मचर्य, i e, life-long celibacy, is a means to ब्रह्मप्राप्ति in the Upanisads (a) तद्य एवैतं ब्रह्मलोकं ब्रह्मचर्येणानुविन्दन्ति तेषामेवैष ब्रह्मलोक (Chā Upa VIII 4 3). (b) सत्येन लभ्यस्तपसा ह्येष आत्मा सम्यग्ज्ञानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम्। (Mu. Upa III 1 5) See also Pra Upa I 2 and 15.

(7) अक्षरम्-Both the Immutable Brahman and the Syllable OM are taught in the Upanisads, but undoubtedly the former is taught in More Śrutis than the latter Moreover, in this Adhyāya OM is mentioned in v. 13 and अक्षर, i. e, अक्षर ब्रह्मन् in v 20-21, but the latter is taught with more details and therefore it would appear as if the author of this Adhyāya intended (in v. 11) to explain Aksara Brahman in details. If verses 12-13 had immediately followed v 10, the former would have been taken as an explanation of "प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतात्मभिः". We believe that as अक्षर and पुरुष are both of them asked by Arjuna (v 1), the Lord explains the same in more details in v. 11-22. ['प्रयाति' in v. 13 refers to प्रयाणकाले] We suggest that originally v 11 must have occurred after verse 16.

(8) विशन्ति-We have already stated above that 'विशन्ति' is a sure proof of पदम् meaning abode.

(9) वीतरागा -Later on a technical term of Jainism

(10) सङ्ग्रह-Collection from the Upanisads (?)

(11) सर्वविशेषनिवर्तकत्वेनाभिवदन्त्यस्थूलमनण्वित्यादि-Śankara's comment on 'वदन्ति'

But vide Śā. Bhā on Bra. Sū I 3. 10. (अक्षरमम्बरान्तधृतेः,

सा च प्रशासनात्) where the same Śruti has to be explained by Śankara as dealing with his सविशेष ब्रह्मन् Vide also our Interpretation of Bra Sū. III 3 38-39 (सत्यादय· कामादितरत्र तत्र चायतनादिभ्य·) where the Sūtrakāra says that the अक्षर in Br. Upa. III. 8 8 may be taken as the निराकार aspect also

(12) यदिच्छन्त·-Sankara adds ' ज्ञातुमिति वाक्यशेष ', but this is not consistent with " य प्राप्य न निवर्तन्ते " (v. 21) which indicates that प्राप्तुम् should be taken as implied.

12 (1) We have above suggested that verses 12-13 (and 14-16) should be connected with the answer for the question प्रयाणकाले च कथ ज्ञेयोऽसि नियतात्मभि·. Śankara appropriately to this context cites the प्रश्नोपनिषद् Sruti (Pra Upa V 1) where OM is recommended to be meditated upon **upto the end of departure** (य प्रायणान्तमोंकारमभिध्यायति)

(2) परं चापर ब्रह्म (Pra. Upa.) quoted by Śankara We have shown elsewhere that in the Pra Upa. पर ब्रह्मन् is the पुरुष and अपर ब्रह्मन् is the अक्षर or जीवघन ब्रह्मलोक (Vide Aksara · A forgotten chapter, p. 128)

(3) सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति-Katha Upa. II 15 quoted by Śankara It is not unlikely that by पद in the Katha Śruti also the **abode** of Visnu (तद्विष्णो. परम पदम् Katha Upa. III. 9) is meant and that Katha II 15 says that the abode is called "OM", i e, OM or Pranava represents that abode

Moreover in his commentary on Bra. Sū III 3. 4 Sankara quotes सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति to prove that all the Vedas teach the same Brahman (not the same Syllable), though in his Bhāsya on the Katha Upa he seems to take it as the Syllable

(4) ओकारस्योपासन कालान्तरे मुक्तिफलमुक्त यत्तदेवेहापि " कविं पुराणम् .." " यदक्षरम् " इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्त्युपायभूतस्योकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं वक्तव्य प्रसक्तानुप्रसक्त च यत्किंचिदित्येवमर्थं उत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते Śānkara Bhāsya. It is clear that Śankara also finds it difficult to explain the context of यदक्षरम् (v 11) with the meditation on OM (in v 12-13) and the verses that follow it Having explained यदक्षरम् वेदाविदो वदन्ति as referring to Br. Upa. III 8 8, he has to

introduce v. 12 with "सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति" (Katha Upa. II. 15). He says that v 10 introduces the impersonal Brahman, and verses 11-12 discuss the means to it, *viz.*, "OM" which is in the Vedantas explained in Katha Upa II 15 His remarks प्रसक्तानुप्रसक्त would apply to आब्रह्मभुवनात् etc in v 16-19.

(5) सर्वद्वाराणि—all the senses The body is called the city (पुर) with nine doors (नवद्वारे पुरे देही Bha. Gī. V 13) and the soul is the occupant of the city. Though the doors are nine, the senses are eleven It is by लक्षणा that सर्वद्वाराणि means all senses.

(6) हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमारुह्य-Śānkara Bhāsya. Śankara refers to what is called शताधिकी नाडी the one hundred and first artery as described in Chā. Upa , *viz* , शत चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासा मूर्धानमभिनि सृतैका । तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति । (Chā. Upa VIII. 6 6).

For a detailed description of this process of the Brahmajñānin's departure from the body vide Bra. Sū IV 2. and the Śrutis discussed in those Sūtras

Cf. "मूर्ध्न्याधाय" with मूर्धानमभिनि सृता in the Chā. Upa. VIII. 6. 6 Also cf तस्य हैतस्य हृदयस्याग्र प्रद्योतते तेन प्रद्योतेनैष आत्मा निष्क्रामति चक्षुष्टो वा मूर्ध्नो वान्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्य. । (Br. Upa. IV. 4 2).

(7) योगधारणा-Instead of using the word धारणा, the Gītā uses योगधारणा, because by the time of the Gītā the योगदर्शन with its technical details was not known

13. (1) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म—Sankara. The single syllable OM **is the name of** Brahman.

As Sankara himself has pointed out in his commentary on v. 12 these verse (12-13) refer to or represent a view like the one in the Praśna Upanisad In that Upanisad two kinds of meditations on OM are mentioned, *viz.*, (1) the meditation on OM **as consisting of three parts** (मात्राs) by which the meditator reaches the *apara* Brahman which is there the निराकार Brahman (Cf Pra Upa. V 7 तमोंकारेणैवायतनेनान्वेति विद्वान्यत्तच्छान्तमजरममृतमभयं पर चेति ।, and Bha. Gī

VIII. 11) ; and (2) the meditation on OM which consists of three parts **as just a single syllable**, by which the meditator reaches the *para* Brahman which is there the साकार Brahman (Cf. Pra Upa V 5–य पुनरेतत्त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण पर पुरुषमभिध्यायीत स तेजसि सूर्ये सपन्न ॥ .. ..स एतस्माज्जीवधनात्परात्परं पुरिशय पुरुषमीक्षते ॥ and Bha Gi VIII 10). The Praśna Upa itself explains OMKARA as the representative of the *para* Brahman and also of the *apara* Brahman (एतद्वै सत्यकाम पर चापर च ब्रह्म यदोंकारस्तस्माद्विद्वानेतेनैवायतनेनैकतरमन्वेति—That which is the syllable OM is both *para* and *apara* Brahman Therefore, the sage reaches **either** of the two by this very means–Pra Upa. V 2). We have explained elsewhere how *para* Brahman means sākāra aspect or Purusa and *apara* Brahman the nirākāra aspect or Aksara. We need not reproduce the arguments here.[1]

In the light of this probable reference in this verse (13) to the view of Pra Upa V , we suggest that verse 13 should be interpreted as follows:—

One who resorting to the Yoga–meditation (Yoga-dhāranā, v. 12) and remembering Me while repeating the *para* Brahman as represented by the **single** syllable OM, departs (from this world) leaving the body reaches the supreme goal.

As in this Adhyāya Krsna identifies himself neither with the sākāra nor with the nirākāra aspect (both these being mentioned here by him in the third person, e. g., in v. 4b, 10, 22 and v. 3a, 11, 20–21 respectively), we suggest that the word " Brahman " in v. 12 should be taken as referring to Krsna as the adhiyajña aspect, a third aspect of the Reality. We must note that though in all other Adhyāyas Krsna is identified with the Purusa higher than Aksara the nirākāra aspect, in this Adhyāya (VIII) he is identified with neither the nirākāra nor with the sākāra even but he is represented here as a new

1 Vide Aksara: A Forgotten Chapter, PP 128–129

aspect for which the Gītā coins a new word "*adhiyajña*" not known to the Principal Upanisads, as we have shown in our notes on v. 4.

For the above reasons we do not agree with Hill who remarks on v 13A that it contains Krsna's implicit identification of himself with Brahman (Hill, The Bhagavadgītā, P. 177). Garbe has pointed out that Krsna when asked 'What is Brahman?' in VIII. 1, does not say 'I am Brahman' (Garbe, Introduction to the Bhagavadgītā, P 7), but we point out that when asked " What is Purusa ? ", he does not say 'I am the Purusa', so far as this Adhyāya at least is concerned (though the Purusa is here declared to be higher than the nirākāra aspect of the Aksara–v 20–22).

All along it must never be, however, forgotten that the Gītā never teaches a dualism, its doctrine is that of advaita, (non-dualism, admitting internal distinction (svagatabheda)

It should be noticed briefly that in the above discussion we have taken 'एकाक्षरम्' as expressing the view that OM is here a **single** letter or more properly a single syllable, **as distinguished** from its component parts, and that we have suggested that 'ब्रह्म' may and can mean "पर ब्रह्म" or the sākāra aspect as in Pra Upa. V (and also in VIII 22), and, lastly that, the eighth Adhyāya does not justify the identification of Krsna with even the sākāra or Purusa aspect, much less can it support the same with the nirākāra one. This Adhyāya distinguishes the sākāra (or Purusa) from the nirākara (or avyakta, aksara) and also both these aspects from Krsna himself We suggest that the doubtful or vague expressions, as they may seem to an interpretor, in the Gītā, must be interpreted in the light of the clear and exact statements made in the same context

(2) त्यजन्देहमिति प्रयाणविशेषणार्थम्–Śānkara Bhāsya Śankara is right in telling us that " leaving the body " refers to the

method of ‘ departure ’ (प्रयाति) and therefore qualifies the departure

(3) प्रयाति–This verse (13) is to be taken in connection with v 12 and 10 The aim of all these verses is to explain **how** the Lord Krsna can be known at the time of departure. The Gītā prescribes a kind of **dhyānayoga** for the purpose.

14. (1) अनन्यचेता—One condition of the Path of Devotion is that the devotee should depend solely upon the Lord and upon no other deity As v 16 refers to the result of the worship of deities upto Brahmā, *viz*, the attainment of the various worlds upto that of Brahmā and return to this world after finishing the enjoyment there, अन्य in अनन्यचेताः seems to refer to a deity other than Krsna.

Śankara explains अनन्यचेता as नान्यविषये चेतो यस्य स', perhaps because he takes योगिन् in this verse as a ध्यानयोगिन्. But योगिन् here may mean a follower of योग, i. e, disinterested action (योग कर्मसु कौशलम्)

Though the Gītā admits the possibility of reaching the Lord by a variety of ways (IV 11), it insists that the devotee should be devoted to the Lord only and not to any minor deity (IV 12 , मामेव in VII.14-23 , अनन्याः in IX.22, 23 , भक्त्या त्वनन्यया in XI. 54; अनन्येनैव योगेन in XII 6, मय्येव मन आधत्स्व-XII 8 , तमेव चाद्य पुरुष प्रपद्ये-XV 4, वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य.-XV 15 , and, lastly, तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत—XVIII 62). All these passages can be compared with तमेव विदित्वातिमृत्युमेति (Śve upa III 8) in the insistence on the Lord **alone** and contrasted with नान्य· पन्था विद्यतेऽयनाय which may mean **knowledge** (and not devotion) is the only Path to reach the Lord

The Upanisads insisted on **knowing** the Highest Principle only , the Gītā insists on **worshipping** the Lord alone This ऐकान्तिकी भक्ति has become a special feature of the later पाञ्चरात्र or भागवत भक्ति school But in the Gītā the greatest emphasis is laid on the **devotion to** the Lord alone

as an aspect of the Yoga " Disinterested Performance of one's duties ", even in XVIII. 62 the self-surrender to the Lord alone seems to us to have been taught as a means to this Yoga. In spite of this there are some verses in the Gītā, e. g., XVIII 66, which undoubtedly teach the devotion to the Lord as a direct way to the attainment of Moksa and these verses must be taken, in a way, as the forerunner of the भक्ति doctrine of the later भागवत school of MBh. XII

(2) स्मरति and योगिन -Cf. तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च। Verse 7 A. Both these words (स्मरति and योगिन्) show that this verse deals with योग (= कर्मयोग)

(3) नित्यश -Śankara - यावज्जीवम्.

15 महात्मान -Śankara - यतय 'ascetics', but the verse says nothing about ascetics

16. (1) ब्रह्मभुवन = ब्रह्मलोक'. आब्रह्मभुवनात्- 'Upto the world of Brahmā' includes the world of Brahmā himself.

Cf (a) गरीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे - XI 37 The Gītā is aware of the mythology of Brahmā-Cf ब्रह्माणमीश कमलासनस्थम्-XI. 15.

The Hindu mythology (as stated in the Purānas) gives various accounts about the origin of Brahmā and the part played by him in the Creation.

According to one account, Brahmā is represented as being born in a lotus which sprang from the navel of Visnu, and as creating the world by an illicit connection with his own daughter Sarasvatī.

Though Brahmān is described in Adhyāya XI. 15 as sitting on a lotus-seat, we do not think the Gītā knows the above story of the creation by Brahmā In VIII 18-19 a principle called अव्यक्त (which seems to us to be a conscious principle) is mentioned, from which the creation of beings takes place at the beginning of the day of Brahmā. The theory of युग (v 17) of the Gītā also does not seem to us to tally with that of the Purānas. Moreover, the Gītā does not show the knowledge of

the sacred Hindu Trinity (त्रिमूर्ति) of which Brahmā is the first deity, to whom is entrusted the work of creating the world. In the गीता the word शंकर is used for one of the रुद्रs (रुद्राणां शङ्करश्चास्मि—X 21) and विष्णु for one of the आदित्यs (अदित्यानामहं विष्णु—X 23). In addition to this, Krsna is addressed twice as विष्णु. But in spite of this we cannot say definitely that the Gītā knows the idea of the Trinity Moreover, according to X 6 the Lord Krsna produced from his mind the seven sages and four Manus who created all these people The Manusmrti (I 8-9) gives an account of Brahmā in which the Supreme Being, the self-existent Lord, not yet called Visnu first created the waters and deposited in them a seed which became a Golden Egg and in which He Himself was born as Brahmā the progenitor of all the worlds Then the Lord divided the Egg into two parts, with which he constructed the heaven and earth He then created the ten प्रजापतिs (Ibid I. 34) or mind-born sons who completed the work of creation

Very probably the Gītā has its own theory of Brahmā. In the Gītā the Brahmā though sitting on a lotus-seat is seen by Arjuna **in the body of the** Lord along with many other beings, sages, snakes, all of whom are seen in the body of the Lord

For the above reasons we think that the reference to Brahmā with his lotus-seat cannot lead to a decisive conclusion about the identification of Krsna with Visnu. In Adh. XI though Brahmā is mentioned, Krsna is not told that he is Visnu, even though he is told that he is the Aksara, the Purusa (XI 18, 37-39) and is also addressed as 'Visnu' (XI 24 and 30)

(2) लोका —

About the **worlds** according to the Upanisads, vide our notes on Bra Sū. IV. 3 1-3 in our Interpretation of the Brahmasūtra

According to Śānkara Bhāsya the order of the worlds is

as follows :—अर्चि or अग्निः, अहः, आपूर्यमाणपक्ष (the bright half of the month), the six months during which the sun goes to his northern course called षण्मासा उत्तरायणम्, संवत्सर, देवलोक, वायुलोक, आदित्यलोक, चन्द्रमस् (चन्द्रलोक), विद्युल्लोक, वरुणलोक, इन्द्रलोक, and प्रजापतिलोक.

We have shown that the author of the Sūtras takes प्रजापतिलोक as an aspect of the कारण ब्रह्मन् itself and he similarly interprets पुरुष and अक्षर.

In this Adhyāya (VIII) of the Gītā, अक्षर or अव्यक्त seems to have been located **above** the world of Brahmā and is called the Abode (धामन्) of Kṛṣṇa while the Puruṣa is located **above** even the Akṣara (VIII 20–22). In this way the idea of Brahmā in the Gītā is made to suit its own idea of the relation of Akṣara and Puruṣa which it derived from the Earlier Metrical Upaniṣads. It is therefore that we do not think the reference to ब्रह्मा in the Gītā implies a reference to विष्णु of the type of the Purāṇas (=त्रिमूर्ति).

(3) पुनरावर्तिनः लोकाः—The souls who go to the worlds including the world of Brahmā are liable to rebirth in this world after finishing the enjoyment of their religious merit in those worlds, while the souls that reach the Lord Kṛṣṇa do not return to this world (= get Mokṣa).

It may be added that according to the Hindu Mythology those who go to स्वर्ग **must be** reborn in this world (Bha. Gī IX. 20), but those who go to the various worlds enumerated above on the strength of the Brahmasūtra may get **knowledge** of Brahman in those worlds and, then, they do not return to this world but get Mokṣa there, while other souls have to return to this world.

17. (1) युग –Cf. धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे । IV. 8.–The Gītā knows the periods called युगs, but does not seem to be aware of the theory of the four युगs called सत्य, त्रेता, द्वापर and कलियुग.

Some say that the word 'युग' in this verse (17) stands

for a महायुग. One महायुग consists of one सत्य, one त्रेता, one द्वापर and one कलियुग. 1,000 महायुगs make one day of Brahmā. Similarly, another 1,000 महायुगs make one night of Brahmā. 1,000 महायुगs are called one कल्प also.

According to Manusmrti I 69–72, 4,000 years = कृतयुग which is preceded by a सध्या of 400 years and followed by a सध्यांश of 400 years also, 3,000 years = त्रेतायुग preceded and followed by a सध्या and सध्यांश each of 300 years, 2,000 years make a द्वापरयुग preceded and followed by a सध्या and सध्यांश each of 200 years, and 1,000 years = कलियुग preceded and followed by a संध्या and a सध्यांश of 100 years each. Here a year is a year of gods, and a day of gods is equal to the उदगयन of men and a night of gods equal to the दाक्षिणायन of men, so that one year of men is equal to one day and night of gods Thus, 4,800 + 3,600+2,400+1,200= 12,000 years of gods make one देवाना युगम् And 1,000 देवाना युगा, i. e., 1,20,00,000 years of gods = 1 day of ब्रह्मा, so also one night of ब्रह्मा. Vide Kullūka's commentary on Manu smrti I. 69–72. Kullūka quotes विष्णुपुराण —

कृतं त्रेता द्वापर च कलिश्चेति चतुर्युगम् ।
प्रोच्यते तत्सहस्रं तु ब्रह्मणो दिवसो मुने ॥

Kullūka explains this verse in harmony with the verses of Manu

We have no authority in the Gītā itself to conclude that it knows this theory of Manu about the day and night of Brahmā.

(2) Śankara says that the purpose of v. 17 is to explain why those who go to the world of Brahmā return to this world, it is because the world of Brahmā has a time-limit.

But really the reason of the return is the fact that the enjoyment of the religious merit comes to an end

and then immediately the people return to this human world (Gītā IX 21)

In our opinion v. 17 aims at explaining the measure of a day and a night of Brahmā and thereby telling us ultimately what is the Akṣara (VIII 11) and what is the Puruṣa (VIII 10), two topics about which Arjuna had asked a question (VIII 1-2).

18-19 (1) We may here state briefly our way of explaining the two अव्यक्तs and one पुरुष mentioned in verses 18-22 in this Adhyāya

(i) (A) Firstly, it must be noticed that भूतs or beings mentioned in v. 19 (and also in v 18) are living beings This is clear from the various passages in the Gītā in in which भूतs are mentioned —

(a) अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥
आश्चर्यवत्पश्यति कश्चिदेनमाश्चर्यवद्वदति तथैव चान्य ।
आश्चर्यवच्चैनमन्य· शृणोति श्रुत्वाप्येन वेद न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥
देही नित्यमवध्योऽय देहे सर्वस्य भारत ।
तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्व शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥ II. 28-30

Here भूतानि has the sense of souls in bodies (देहिनः)

(b) अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽव्ययाम् ।
सभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ II. 34

(c) या निशा सर्वभूताना तस्या जागर्ति सयमी ।
यस्या जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुने· II. 69

(d) यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पाडव ।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि ॥ IV. 35

(e) योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रिय. ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ V. 7

Here the soul of all beings is mentioned

(f) सुहृद सर्वभूताना ज्ञात्वा मा शान्तिमृच्छति । V. 29

(g) सर्वभूतस्थमात्मान सर्वभूतानि चात्मनि ।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ VI 29

+ + +

सर्वभूतस्थितं यो मा भजत्येकत्वमास्थित· ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ VI 31

(h) जीवन सर्वभूतेषु .... । VII. 9c

(i) वीजं मा सर्वभूताना विद्धि पार्थ मनातनम् ॥ VII. 10 A

The Lord is the seed of all living beings, just as the परा प्रकृति is the यौनि of all भूतs in

एतद्योनीनि भूतानि मर्वाणीत्युपधारय ॥ VII 6.

Therefore 'भूतs' means souls in the bodies.

(j) धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ । VII 11.

काम or desire, particularly the desire in harmony with धर्म, can be spoken of only in the case of living, conscious beings.

(k) पुरुषः स पर· पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।
यस्यान्त स्थानि भूतानि येन सर्वमिद ततम् ॥ VIII 22

(l) मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाह तेष्ववस्थित· ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन ॥ ५ ॥
यथाकाशस्थितो नित्य वायु सर्वत्रगो महान् ।
तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥
सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।
कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥ IX. 4-7

(m) भूतानि यान्ति भूतेज्या·— IX. 25

(n) समोऽहं सर्वभूतेषु— IX. 29.

(o) द्वौ भूतसर्गौ लोके— XVI. 6

(p) वेदाह समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।
भविष्याणि च भूतानि मा तु वेद न कश्चन ॥ VII. 26
इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वद्वमोहेन भारत ।
सर्वभूतानि समोह सर्गे यान्ति परतप ॥ VII. 27.
येषा त्वन्तगत पाप जनाना पुण्यकर्मणाम् ।
ते द्वंद्वमोहनिर्मुक्ता भजन्ते मा दृढव्रता ॥ VII. 28.

(q) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थित· ।
अहमादिश्च मध्य च भूतानामन्त एव च ॥ X 20.

(r) भूतानामस्मि चेतना । X 22

(s) यच्चापि सर्वभूताना बीज तदहमर्जुन ।
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूत चराचरम् ॥ X. 39.

(t) भवाप्ययौ हि भूतानां श्रुतौ विस्तरशो मया ।
त्वत्त कमलपत्राक्ष महात्म्यं चाप्यव्ययम् ॥ XI 2

(u) बहिरन्तश्च भूतानाम् । XIII. 15.

(v) अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
भूतभर्तृ च तज्ज्ञेय ॥ XIII. 16

(w) सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् ।
विनश्यत्स्वविनश्यन्तं ॥ XIII. 27

(x) भूतगणान्— XVII 4.

(y) भूतग्राम — XVII. 6

(z) सर्वभूतेषु येनैक भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्त विभक्तेषु ॥ XVIII. 20
भूतेषु ॥ XVIII. 21.

From the above quotations it will be evident that भूतs must be interpreted as " **souls in the bodies** " which may be called व्यक्तय. as in VIII. 18 or मूर्तय in XIV 4

It is therefore not exact to translate the word " भूत " as **things**.

(B) In a few passages भूतs appear to be destructible, e g., (a) अधिभूत क्षरो भाव. । VIII 4.
(b) क्षर (पुरुष॰) सर्वाणि भूतानि । XV. 16

In the light of the passages in (*i*) (A) these verses should be taken as dealing with the **bodies** in which the souls are encased.

Similarly, प्रलीयते in भूतग्राम भूत्वा भूत्वा प्रलीयते in VIII 18 should refer to the bodies of the भूतs (souls in bodies) The same interpretation should be given to नश्यत्सु in सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु—VIII 20 So, also सभव॰ in सभव सर्वभूताना ततो भवति भारत in XIV 3-4 would refer to the appearance of the bodies of the भूतs (souls in bodies) " सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् । " (IX. 7-8, 10) should be interpreted in the light of आनन्द प्रयन्त्यभिसविशन्ति (Tai Upa. III 6), and, then, प्रकृति will also mean the चेतन ब्रह्मन् thought of as प्रकृति (Vide our Notes on IX 7-8, 10 and our Interpretation of Bra Sū I. 4 23-27)

(*ii*) Secondly, we may note that the origin of भूतs

is described in the Gītā as taking place from a living or spiritual principle, called in VII 5-6 a power or प्रकृति of the Lord

(a) अपरेयमितस्त्वन्या प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत् ॥ VII 5.
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ VII. 6

As we have shown, this must refer to अक्षरब्रह्मन् as the प्रकृति and कृष्ण as the पुरुष, and beings are said to be born of those two

(b) So, also क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in XIII 26, महद्ब्रह्मन् and कृष्ण in XIV 3-4, प्रकृति and कृष्ण in IX. 8-10.

(iii) We must also note here that in Brahmasūtra I 1 the author collects all the Śrutis in which the beings (भूतानि) are said to be born of Brahman itself

We here mention some of the Śrutis:—

(a) आनन्दाद् ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते । आनन्देन जातानि जीवन्ति । आनन्दं प्रयन्त्यभिसंविशन्तीति ॥ Tai. Upa III 6

(b) सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं यन्ति । (Chā Upa I 9 1).

Also there are other Śrutis like यत्तदद्रेश्यमग्राह्यमगोत्रमवर्णमचक्षुः श्रोत्रं तदपाणिपादं नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः ॥ (Mu Upa I. 1. 6).

We may sum up the above facts as follows :—

(i) (A) There are so many verses in the Gītā which prove that 'भूतs' means 'souls in the bodies'.

(B) When भूतs are described as क्षर (भाव or पुरुष), the sentence refers to the bodies of the भूतs 'beings' or 'embodied souls'. So, the birth and disappearance of souls would refer also to the bodies of the भूतs

(ii) प्रकृति (= परा प्रकृति) in VII 6 is declared to be जीवभूता, i e., a life-principle, a principle which is living and we have shown it to be Aksara of Br. Upa. III. 8. 8. Similarly, क्षेत्र is also a living, conscious principle 'भूतs' are said to be born of परा प्रकृति, क्षेत्र, etc.

The part of the Lord as the बीजप्रद: पिता (XIV. 4, VII. 10 A, X. 39) also shows that the principle which plays the part of the mother should also be a conscions living principle (iii) In the Upanisads 'Brahman' itself is declared to be the source of भूतs and the author of the Brahmasūtra has explained the Śrutis in question as treating of Brahman. (iv) We may also add that the author of the Brahmasūtra seems to refute the view that प्रकृति (even the परा प्रकृति) is a principle to be distinguished from Brahman by asserting that the प्रकृति is itself Brahman. One of his arguments is that the rise and disappearance of भूतs are in the Sruti declared to be taking place **directly from** Brahman, and therefore the principle called प्रकृति in the Gītā should be interpreted as Brahman itself (Vide Bra Sū I 4. 23-27) His another argument is that 'Brahman' is said to be the *Yoni* 'source of birth' of the भूतs.

For these reasons we suggest that अव्यक्त in VIII. 18-19 from which the भूतs are said to be **appearing** and into which they are also declared to be disappearing should be interpreted as a **living conscious principle.** The eighth Adhyāya should be taken here as stating its own theory of creation and it is therefore not necessary that the theory of this Adhyāya should be the same as that of the other Adhyāyas of the Gītā Thus, e g, in VII. 5-6 also the origin of भूतs is mentioned, as also in several other passages of the Gītā But the association of Brahmā (ब्रह्मा) with the appearance of the भूतs and their "dissolution" is stated only in this Adhyāya (VIII) So, we suggest that the Avyakta in v 18-19 which will be *apara*, Avyakta in the light of v 20-21 should be interpreted as *a living principle* [governed by Brahmā (ब्रह्मा)] from which the (living) beings "are produced" In fact this lower Avyakta will be an aspect of the higher Avyakta which also like the Purusa will be an aspect of the Reality itself Very probably the reason of **two** Avyaktas

or, in more exact language, two aspects of the Avyakta (e g., of the Katha Upanisad, III 11) being mentioned here instead of one is the association of Brahmā with the creation of beings in these verses (in this Adhyāya only). This lower Avyakta is the प्रकृति-अव्यक्त or योनि-अव्यक्त as distinguished from the higher Avyakta which may be called the धाम-or पद-अव्यक्त Avyakta the Abode of Krsna (VIII. 21) and the goal of the seekers For this higher Avyakta the Gītā reserves a name which had already become a technical name in its days because it was in vogue since the time of the Oldest Upanisads, *viz*, the word " Aksara ".

The exact identification of any two or more principles in the different Adhyāyas of the Gītā is neither meant by the (last) compiler of the Gītā nor can it be shown to be satisfactorily possible also. But, for the purpose of study we may say that the परा प्रकृति of VII 5 will be like the अपर अव्यक्त of VIII 18-19. Both are a form of the Aksara Brahman and form an aspect of It which may be called " प्रकृति " or " the प्रकृति aspect ", or the " परा प्रकृति ", if we wish to distinguish it from the प्रकृति the source of the elements

The Gītā has made a distinction of the various capacities of the ultimate Reality by calling one part or aspect of it ' अव्यक्त ' (the भूतप्रकृति aspect), another the ' पर अव्यक्त ' or धाम one of the two goal-aspects, *viz*, the nirākāra aspect of the goal, while a third aspect of the Reality is called the पुरुष, i. e , the sākāra aspect of the goal The contribution of the Gītā to our Philosophy lies in its making out this स्वगतभेद in Brahman itself. It was a step towards making the Vedanta a dualistic or pluralistic School This may be called the Smārta Vedanta. It appears as a पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra.

19-20 (1) Now we shall mention the views about the अपर or lower Avyakta and पर Avyakta (VIII. 18-21) taken by several commentators and modern scholars.

Lord, the first two places of His control being respectively the Matter (जडप्रकृति) and the individual souls (जीवs). In this way by the word धामन् he tries to bring in here his theory of the Lord as the inner Controller (अन्तर्यामिन्) The fact that he gives an optional interpretation of धामन् (=प्रकाश i e, ज्ञान) shows that he himself feels dissatisfied with his explanation of अक्षर as मुक्तस्वरूप 'the Libereted Souls'.

We must say that Rāmānuja's interpretation of these verses is purely sectarian He himself is not able to defend his interpretation of अक्षर, as just stated above. It is easy to see that his distinction of अक्षर (v 21) from the पर अव्यक्त (v. 20) and his method of making **two** principles out of **one** is purely unjustifiable The expression "अव्यक्तोऽक्षरः इत्युक्त" in v. 21 shows that v. 21 is a continuation of v. 20 and Rāmānuja totally disregards this sense of continuity in the two veises His explanation of भूतs as वियदादि भूतs is wrong as can be seen easily from the verses about भूतs in the Gītā collected by us The अव्यक्त (v. 18) cannot be said to be 'residing' in the body of the Four-faced One (ब्रह्मा), because no such statement is found in this verse.

(c) Deussen (Der Gesang des Heiligen, Introduction, PP. XVI-XVII) takes the lower Avyakta (the Unmanifest) as the lower Nature (अपरा प्रकृति or, simply, Prakrti) of God and we may note here that he takes the *Para* Avyakta as the higher Nature (परा प्रकृति of Adhyāya VII 6) but says that in Adhyāya VIII. 20-22 the higher Nature is itself explained as the Purusa (in v. 22), i. e, as God Himself

We have already refuted these views. The अव्यक्त of v 18-19 cannot be a Material Principle and the higher अव्यक्त cannot be indentified with the Purusa in v 22, as we shall show **infra**

(d) Garbe translates अव्यक्त as the Incomprehensible and explains it as the original Matter (प्रकृति ?) He translates भूतs as things and indentifies the पुरुष in v. 22 with the पर अव्यक्त the highest Spirit. So according to Garbe these verses mention the Prakrti (of the Sāmkhya) and the Purusa of the Vedanta He takes verses 20–22 as later interpolations under the influence of the Vedanta

(e) Rudolph Otto (The Original Gītā, PP 72–73) takes verses 17–21 as a comment on v. VIII. 3, on the divine mode of Being (भाव ?) in Visnu's 'highest place'. He does not agree with Garbe in taking v 20–22 as an interpolation. He takes the lower Avyakta as the cosmic Avyakta into which all (unredeemed) beings submerge. The higher Avyakta is supercosmic which Otto takes as what was subsequently (in Rāmānuja's School also) called the Śūddhasattvam, into which those enter who are freed from the world and redeemed He identifies the higher Avyakta with " the supreme abode " (the Vaikuntha of Rāmānuja's School) He seems to distinguish between Aksara (v 21) and Purusa (v 22) because he says, ' In going to the supreme abode ...one can attain to the Supreme God only through **Bhakti** '. (In v. 18–22,) according to Otto, 'all the emphasis falls on *bhaktyā*–on devotion.' Thus, Otto seems to follow Rāmānuja

(f) Hill takes the lower Avyakta as the unmanifest **prakrti** which continually goes forth to manifestation, i e., the jada Prakrti, the higher Avyakta as the unmanifest imperishable Brahman, from which there is no return, he identifies the Purusa (v 22) with the higher Avyakta (v. 20–21) He explains the Purusa as the same as the jīvātman and also Krsna on the strength of Bha Gī II 17 and IX 4 respectively. Thus he followes Sankara

(g) Dr. Belvalkar takes the eternal Non-manifest as Brahman itself and seems to identify Purusa (in v 22) with the Avyakta–Aksara (in v 21) since he says that to reach this last (=Brahman), Bhakti is the only way

(h) Tilak interprets the lower Avyakta (v. 18–19) as the Prakrti of the Sāmkhya, the higher Avyakta as Brahman and does not seem to distinguish the Purusa of v 22 as higher than the higher Avyakta

(i) Sir Radhakrishnan (Indian Philosophy, Vol. I, P. 533) seems to follow Śankara.

(j) Principal Das Gupta (H I P, Vol II, P 473)– " But the word *avyakta* in the neuter gender means a category which is a part of God Himself and from which all the manifested manifold world has come into being This avyakta is also referred to as a Prakrti or nature of God, which, under His superintendence, produces the moving and the unmoved–the entire universe (Bha Gī IX. 10) But God Himself is sometimes referred to as being *avyakta* (probably because He cannot be grasped by any of our senses), as an existence superior to the *avyakta*, which is described as a part of His nature, and as a category from which all things have come into being (Bha Gī. VIII 20–21 , also IX. 4) This avyakta which is identical with God is also called *akṣara*, or the immortal, and is regarded as the last resort of all beings who attain their highest and most perfect realization Thus, there is a superior *avyakta*, which represents the highest essence of God, and an inferior *avyakta*, from which the world is produced. Side by side with these two *avyaktas* there is also the *prakrti*, which is sometimes described as a coexistent principle and as the *māyā* or the binding Power of God, from which the *guṇas* are produced' ' Also (*Ibid.*, P 476)— " It has just been remarked that the Gītā recognizes two different kinds of *avyaktas* It is the lower *avyakta* nature of God which has manifested itself as the universe , but there is a higher *avyakta*, which is beyond it as the eternal and unchangeable basis of all It seems very probable, therefore, that Brahman is indentical with this higher

avyakta But, though this higher *avyakta* is regarded as the highest essence of God, yet, together with the lower *avyakta* and the selves, it is upheld in the super-personality of God ".

So, Das Gupta takes the lower *avyakta* as a part of God's nature He takes भूतानि as all things, i e., the world, perhaps because the word व्यक्तय· occurs in v 18, which he translates as " all the manifested manifold world " But he seems to distinguish this lower avyakta from the prakrti which is called māyā and to identify this lower avyakta with the *prakrti* which produces the moving and the unmoved=the entire universe. If so, his view will be the same as proposed by us. (Ibid P. 526) But we are not sure of it because he does not take भूतानि as ' souls in the bodies ' and does not clearly say that the lower *avyakta* would be a principle like the ānanda, the ākāsa, the prāna, etc , the aksara (Mu. Upa. I. 1) from which the appearance and disappearance of भूतs is described in the Upanisads (Bra. Sū. I. 1.)

Das Gupta's identification of the higher *avyakta* with Brahman is quite proper, though he describes it as very probable

In fact this identity is more than probable ; it is a fact, because v. VIII. 22 can be easily, and, in our opinion, it must be, interpreted to mean that the Purusa who, obtainable by one-minded devotion, has all beings within Him ahd who pervades all this (world) is above or higher than (parah) this latter avyakta called also aksara So that Das Gupta is not correct in his interpretation of v 22, in which he takes God (*para purusa*) as identical with the superior avyakta or aksara. The interpretation of v 22 proposed by us is justified by Bha. Gī XIV 27 in which Das Gupta finds a statement that the super-personality of God is higher than the higher avyakta itself (Vide also *ibid* P 478 and P 524)

22 (1) Our conclusion : In the above lines we have discussed the views of several ancient and modern authorities on Bha. Gī. VIII 18-21 and also VIII. 22 We need not discuss v VIII 2o separately once again The meaning of पुरुष is that of a particular shape, *viz*, the human or personal aspect, which we prefer to call the sākāra aspect (the ākāra or shape being that of man) The aksara or avyakta aspect is thought of as being the nirākāra aspect The ākāra is a divine one, not due to a body like that of man. The same is called rūpa and the two aspects are rūpavat and arūpavat in the Brahmasūtra The latter work also uses the word purusa and purusavidha for the sākāra aspect. That prasthāna criticises the Gītā's view placing the sākāra aspect above the nirākāra and establishes the unity and equality of status of both the aspects ;In our opionion the Brahmasūtra deals with this view as with a Pūrvapaksa based upon the Earlier Metrical Upanisads (particularly the Katha and the Mundaka) Vide our Interpretation of Bra Sū I. 2 23 (रूपोपन्यासाच्च), III 2. 14 (अरूपवदेव हि तत्प्रधानत्वात्), III 3. 31 (पर सेतून्मानसबन्धभेदव्यपदेशेभ्य), also I. 2 26 (.. पुरुषविधमपि-चैनमधीयत एके), etc in our Interpretation of the Brahmasūtra.

Sankara explains the word ' पुरुष ' etymologically (पुरि शय-नात्पूर्णत्वाद्वा), but thereby he misses the point emphasized in the Gītā It must refer to ' person ' or ' man ' the conventional sense of the word.

(2) पुरुष स पर पार्थ = यस्यान्त स्थानि भूतानि येन (च) सर्वमिद तत स भक्तया लभ्य. पुरुष पार्थ **अस्मादव्यक्तादक्षराख्यात्** पर ।

For this interpretation compare

(a) अव्यक्तात्पुरुष परः सा काष्ठा सा परा गति (Katha Upa III. 11).

(b) अक्षरात्परत पर (Mu Upa. II 1-2).

(3) The latter half of v. 22 is to be compared with (a) Bha Gī. IX. 4

मया ततमिद सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थित· ॥

As Adhyāya VIII identifies Krsna with अधियज्ञ aspect and not with पुरुष, we find the word पुरुष in VIII 22 instead of अह अस्मादक्षरात् पर etc We need not and should not identify this पुरुष with कृष्ण particularly in this Adhyāya VIII

(b) For the meaning of ततम् compare

(a) यत प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिद ततम् । XVIII. 46
and अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् । II 17.

We suggest that ततम् should mean "spread out", i e., created. Vide Notes on II. 17 In ब्र सू II 19 the world is compared with संवेष्टित and प्रसारित पट Moreover, ततम् does not seem originally to mean pervaded.'

(4) We may here add that Father J N. Rawson (The Katha Upa, P 141) interprets Katha Upa. III. 11 in such a way as to explain the *purusa* as a principle above the Avyakta.

(5) भक्त्या—Śankara-ज्ञानलक्षणया and he explains अनन्यया as आत्मविषयया But to us it seems to mean 'devotion fixed upon solely the Purusa We have already explained भक्ति as 'love for the Lord'

(6) अन्तःस्थानि—Śankara—कार्यभूतानि—But the Gītā seems to emphasize the fact that the Purusa transcends the world of beings rather than that of the world of beings being an effect of the Lord

23. (1) Garbe and Belvalkar (Basu Mallik Lectures, Vol 1, P. 93), and Rudolf Otto (The Original Gītā, P 222) take VIII. 23-28 as a later interpolation. According to Rudolf Otto it is a passage of mythical eschatology of the two Paths of Devayāna and Pitryāna

In our opinion this passage must be as old as any other passage of this Adhyāya, because this has connection with one of the questions asked by Arjuna, *viz.*, How the Lord is to be known at the time of departure from the world (v 2 B). The answer to that question would be according to the author of tha Gītā incomplete if these verses (23-28) were not told. The goal is the same as

Aksara (v. 21) or Purusa (v 22), but in the case of योगिन: there is a time-condition for reaching it (v. 24); if they depart from the body during the दक्षिणायन they go upto the Moon only and return without reaching the goal

(2) We may say even here that these two Paths are stated here with reference to the योगिन i, e, those who follow the Path of meditation i, e., ध्यानयोग, as stated in v. 10, 12-13 Those who know the Lord or the Aksara and remember the same always (v 6, 7, 8) and follow the Karmayoga (v 7) or the Sannyāsa (v 10) or those who devote themselves to the Lord according to the Path of Devotion (v. 22) reach their goal even if they leave their body during the *daksinayana*. But the yogins i, e, the dhyānayogins must be careful for leaving their body only during the *uttarāyana*. Here four Paths are mentioned, *viz*, the Yoga or the Karmayoga (v 7), the Sannyāsa (v 10), the Path of Devotion (v. 22) and the Dhyānayoga (v. 10, 12-13) The attainment of the goal in the last Path is distinguished from the same in the first three Paths. This is the meaning of तु in v 23. If a follower of any Path aims at reaching the worlds upto the world of ब्रह्मा, he is sure to be reborn here in this human world, but a follower of dhyānayoga will be reborn here even if he aims at Aksara or Purusa only because he leaves his body during the daksināyana

(3) This time-limit for the dhyānayogin is not in harmony with the Srauta texts, i. e., the Upanisads The author of the Brahmasūtra says that the knower of Brahman who departs from the body leaves it through the one-hundred-and-first artery and pursues the rays of the Sun (Bra. Sū. IV 2 17-18) He notices a Pūrvapaksa that the sage, if he departs at night, cannot pursue the rays of the Sun (but must join the smoke ?) The Sūtrakāra refutes this Pūrvapaksa by saying that the contact of the sage with the rays of the Sun takes place

as long as his body exists (i e., before he leaves the body through the artery), as is shown by the Śruti (Bra. Sū IV 2. 19) For this very fact of the sage's contact with the rays of the Sun before he leaves the body, we must admit that the contact takes place even if he leaves the body during the daksināyana also (Bra Sū IV 2 20) Thus, the author of the Sūtras refutes the view that if the Brahmajñānin departs during the daksināyana, he can join only the smoke, the night, etc, and cannot reach Brahman but returns after reaching (and enjoying in the world of) the Moon

He further notices that the Gītā Smrti makes a statement about the two Paths (Devayāna and Pitryāna), which assures the attainment of Brahman if the knower of Brahman departs only at day and that too during only the *uttarāyana*, but, says the Sūtrakāra, two facts must be noted here, *viz*., (1) The Gītā Smrti makes this statement only with reference to the yogins (i, e, the dhyānayogins) and (2) it being a statement by the Smrti is not so authentic as the one made by the Sruti which is accepted by the Sūtrakāra (Bra Sū IV. 2. 21).

(4) Śankara's commentary on Bra Sū. IV 2 21 runs as follows·—

सूत्र—योगिन प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते (Br. Sū IV. 2 21)

शा. भा —योगिन· प्रति चायमहरादि कालविनियोगोऽनावृत्तये स्मर्यते (in Bha Gī. VII 24) 1 स्मार्ते चैते योगसाख्ये न श्रौते । अतो विषयभेदात्प्रमाणविशेषाच्च नास्य स्मार्तस्य कालविनियोगस्य श्रौतेषु विज्ञानेष्ववतार । ननु–' अग्निर्ज्योतिरह शुक्ल षण्मासा उत्तरायणम् ' । ' धूमो रात्रिस्तथा कृष्ण षण्मासा दक्षिणायनम् ' (Bha Gī. VIII. 24, 25) इति च श्रौतावेतौ देवयानेपितृयाणौ प्रत्यभिज्ञायेते स्मृतावपीति । उच्यते–' त काल वक्ष्यामि ' (Bha. Gī. VIII 23) इति स्मृतौ कालप्रतिज्ञानाद्विरोधमाशङ्क्य परिहार उक्त· । यदा पुन स्मृतावप्यग्न्याद्या देवता एव आतिवाहिक्यो गृह्यन्ते तदा न कश्चिद्विरोध इति ॥

It will be seen that Sankara is wrong in interpreting एते as एते योगसाख्ये, as एते must refer to गती (in Bha. Gī.

VIII. 26) or to सृती (Bha. Gī. VIII. 27) or to देवयानपितृयाने taken as understood in the Sūtra on the ground of the context. Moreover, Śankara having first interpreted the Sūtra correctly, raises a Pūrvapaksa (ननु etc) and tries to show that the Sūtrakāra's refutation will not stand if the verses of the Gītā are understood as referring to अग्नि, ज्योतिः, etc., which are not the periods of time but the deities who carry the sage to Brahman on the arcirādi Path.

Śankara is anxious to reconcile the Gītā with the text of the Upanisads, since he is not bold enough to reject the Gītā Smrti on the ground of the dictum विरोधे त्वनपेक्षं स्यादसति ह्यनुमानम्—" A Smrti text which contradicts a Śruti text should be disregarded, but if there is no contradiction between a Smrti and a Sruti, the Smrti may be supposed to be supported by a Sruti which may be assumed to have once existed, but now lost because according to our tradition many Śrutis have been already lost (Jai. Sū. I. 3. 3) ". But this reconciliation in the present case (Bha. Gī VIII 24-25 and Chā. Upa VIII 6) is possible only if अहः, शुक्लः etc. in the verses of the Gītā mean the आतिवाहिकी देवताs, just as अग्नि. and ज्योतिः. So Śankara is willing to take अहः, शुक्ल, षण्मासा and उत्तरायणम् as the deities which conduct the sage on his way to Brahman on the ground that अग्नि and ज्योतिः are certainly the conducting deities But this interpretation is against the very express word of the Gītā (*viz.*, यत्र काले .. . तं कालं वक्ष्यामि), which says that the Lord describes only the time and hence shows that the verses deal with the time and not with the आतिवाहिकी देवताs.

Śankara in his commentary on Bha. Gī VIII. 24 refers to what he has written in his Bhāsya on Bra. Sū. IV 2. 21 He says :–" Just as अग्नि and ज्योतिः are two deities on the Devayāna Path, so also the Day, the Bright Half, the Six Months of Northern Solstice (the Sun's going to the

Northern Course) are deities indicating the way, i. e., are the आतिवाहिकी देवताs (deities which conduct the Brahmajñānin on his way to Brahman) and not time-periods or time-deities, we have established this elsewhere (इति स्थितोऽन्यत्र न्यायः in Śā. Bhā)" Thus, he depends upon his own reconciliation of the Gītā verses with the Srutis of the Upanisads, and does not wish to follow the view of the author of the Sūtras. His words (देवता एव मार्गभूता) mean आतिवाहिकी देवता and not कालाभिमानिनी देवता.

As the verses clearly say that they deal with the time (काल—v. 23), any interpretation not taking अह॰, शुक्ल॰, etc as referring to time is not in harmony with the very text of the Gītā. So, Śankara does not seem to be correct here

(5) प्रणवावेशितब्रह्मबुद्धीनाम्—It is not stated in the verses that the seeker whose mind is fixed upon the Pranava is the topic here The verses deal with those who know Brahman (directly or through the Pranava).

(6) कालान्तरमुक्तिभाजाम्—Vide our Notes on क्रमेणेतिवाक्यशेषः in शां भा. on v. 24 *infra.*

(7) इतरमार्गस्तुत्यर्थं= अनावृत्तिमार्गस्तुत्यर्थं

(8) यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन सबन्ध— Śā Bhāsya. Śankara is right in connecting यत्र काले with प्रयाता॰ (and separately taking it with अनावृत्ति यान्ति).

(9) अनावृत्तिम्—Cf. अनावृत्तिः शब्दादनावृत्ति शब्दात्। (Bra Sū IV. 4. 22)= मोक्ष

(10) योगिन॰-Śā Bhāsya-योगिनः इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते-Śankara intepretѕ योगिन॰ to mean the कर्मयोगिन॰ and the Ritualists, i e, those who like Janaka do their duties without aiming at their rewards and those who perform the rites with a desire for their rewards.

In fact, in harmony with his commentary on Bra Sū. IV. 2. 22 Śankara should take योगिन॰ to mean "योगिन सांख्याश्च" (Vide Śā Bhāsya on Bra. Sū. IV 2. 22), because he takes एते in Bra Sū IV. 2 22 to mean योगसांख्ये

The reason why Śankara takes कर्मिण as understood is

the mention of चान्द्रमसं ज्योतिः in v. 25 and that of ब्रह्मविद in v 24 Śankara wants to reconcile the Gītā with the Upanisads on the point of the return and non-return (आवृत्ति and अनावृत्ति), so he says that the ब्रह्मविद do not return while the कर्मिण go up to the world of the Moon (as stated in the Upanisads) and return after enjoying the reward of their sacrifices and other religious merits. To establish this conclusion, he prepares the ground by quietly adding कर्मिणः to v. 23 He wants to justify this addition and therefore he gives the argument that the Ritualists are in a secondary sense योगिन्s and therefore the word योगिन can mean कर्मिण as well.

But there is no doubt that योगिनः here means ध्यानयोगिन, because, as we have already said, 'योगिनः' are distinguished from the कर्मयोगिनः, यतय, and the followers of the Path of Bhakti (Vide Note on v. 23). Sankara does not explain the word योगिन् in v. 27 and 28 as both योगिन् and कर्मिन् Moreover, v. 27 says that the yogin who knows these two Paths is never purplexed or bewildered. This will be meaningless if the योगिन् were not one who can by his power of the practice of meditation stay in the body and leave it only when it is day and the उत्तरायण, even if the body is diseased or wounded, as did Bhisma who lay on the bed of arrows

We may also notice in this connection that even in the Chā. Upa. Śruti (VIII. 6. 6) as well as the Br Upa. Śruti (IV 4 2), there is a reference to a practice which may be connected with a practice of ध्यानयोग The Śrutis run as follows —

(1) शतं चैका च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूर्धानमभिनिःसृतैका ।
तयोर्ध्वमायन्नमृतत्वमेति विष्वङ्ङन्या उत्क्रमणे भवन्ति ॥
(Chā Upa VIII 6. 6)

(2) तस्य हैतस्य हृदयस्याग्रं प्रद्योतते तेन प्रद्योतेनैष आत्मा निष्क्रामति चक्षुष्टो वा मूर्ध्नो वान्येभ्यो वा शरीरदेशेभ्य । (Br Upa IV. 4 2).

The reference to the departure of the soul of the sage

through the head (i. e., the artery in the head) may be associated with a yogic practice In the Upanisads themselves, however, no yogic practice is mentioned and the Sūtrakāra says that it is (1) the power of the Vidyā, (2) the remembrance that the gait depends upon Him and (3) the Grace of the Lord present in the heart—it is these three factors that make the sage depart **through the artery in the head**. But the Gītā talks of a sage who leaves the body through the head only by his own power of the Yogic practice and who is sure of his ability to leave the body **at a time** that suits him only and to postpone his departure till then This seems to be the sense of v 27A.

For these reasons we suggest that *yoginah* in VIII 23 and also in Bra Sū. IV. 2 21 should mean *dhyānayoginah* only.

(11) प्रयाता —Śā Bhāsya—मृता·—But मृता· would mean that the yogin has no power to start at a time of his own choice. In fact the Gītā wants to say that the yogin has his own choice of time of departure from the body and that he can postpone going also.

24 (1) त कालमाह—Śankara's Introduction to v. 24 is in harmony with his first interpretation of the words अह·, शुक्ल, etc and even the words अग्नि· and ज्योति·. So, it should be taken as authentically Śankara's own

(2) अग्नि and ज्योति —Śankara at first takes these two also as कालाभिमानिनी देवताs But in the next moment he suggests another interpretation, *viz.*, " the two deities as stated in the Śruti " (अथवाग्निज्योतिषी यथाश्रुते एव देवते ।) And he says that the reference to the time of departure in v. 23 will be justified even if अग्नि and ज्योति were the deities of the Śrūti, because even in the second interpretation of Śankara काल in v 23 will refer to **three** out of the five items mentioned in v 24 and these three are कालाभिमानिनी देवताs, *viz.*, अह·, शुक्ल and षण्मासा उत्तरायणम्. So यत्र काले refers

to the majority of items stated in v. 24, as does the expression आम्रवण "a forest of mangoes".

Though Śankara here says that अहः, शुक्लः, and षण्मासा उत्तरायणम् are time-deities, he finally gives up that interpretation and takes अहः etc. also as मार्गभूता देवताs, like अग्नि and ज्योतिः So, he is unable to explain यत्र काले and तं कालं वक्ष्यामि as referring to time at all

(3) Now, what are the two deities अग्नि and ज्योतिः stated in the Śruti ? The Śrutis (Chā Upa V 10 and Br. Upa. VI. 2. 15) mention only the Light (of the Sun), *viz.*, अर्चिः, which may be identified with the Rays of the Sun in Chā. Upa. VI. 8 5. And Sankara in his commentary on Bra. Sū. IV. 3. 2 says that this अर्चि. or these रश्मय are the same as अग्निलोक in Kau. Upa I 3.

Thus, it will be seen that even if we consult Śankara's commentary on Bra Sū IV 3. 1-2 we cannot locate अग्नि and ज्योति as two "देवताs", deities So Sankara in his interpretation of अग्नि and ज्योति. in Bha Gī. VIII 24 seems to be vague

We suggest that अग्निः and ज्योति or at least अग्नि is not a देवता at all (देवता = आतिवाहिकी देवता).

In Note (10) above, we have quoted Br Upa. IV. 4 2 in which it is stated that the tip of the heart of the sage is lighted up and by that burning light (प्रद्योत) this soul goes out of the body either through the eye, the head or from other parts of the body. We suggest that it is this mystic fire to which the word अग्निः in VIII. 24 refers, and ज्योतिः may refer to अर्चिस् in Chā Upa. V 10, *viz*, तेऽर्चिषमेवाभिसम्भवन्त्यर्चिषोऽहरह्न आपूर्यमाणपक्षमापूर्यमाणपक्षाद्यान्षडुदङ्ङेति मासास्तान् मासेभ्यः संवत्सर सवत्सरादादित्यमादित्याच्चन्दमस चन्द्रमसो विद्युत तत्पुरुषोऽमानवः स एनान्ब्रह्म गमयत्येष देवयानः पन्था इति ॥ ज्योति would correspond to अर्चिः in this passage, which is interpreted as the Rays of the Sun by Bādarāyana and Śankara.

So, 'धूम' in v 25 would not mean the ordinary smoke

or even the smoke of the sacrificial fire, but it must mean the absence of the Rays of the Sun, or Darkness (of the night). अर्चि is the same as the Light of the Day

We must add that the above interpretation of अग्नि, ज्योति and धूम (v 24, 25) is only an inference based upon a comparison of the Gītā with the Upanisadic text and is not supported by a revealed text.

(4) The Gītā does not mention all the stations on the Devayāna or the Pitryāna Path. The above Śruti (Chā Upa V 10 2) mentions most of them There are other Upanisadic texts which mention some more stations. The author of the Brahmasūtra has tried to make out a list of these stations in a proper order (Bra. Sū. IV 3 1-2) and Śankara has tried to locate even some more stations from some more Śrutis. We have shown elsewhere that this effort of Śankara is not in harmony with the Sūtrakāra's own view. (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra.)

In our Note 2 on VIII. 16 we have stated all the stations on the Devayāna Path.

It should also be remembered that these names are not mere stations, but they are the Conducting Deities (आतिवाहिकी देवताs—Vide Bra Sū. IV 3 4)

(5) क्रमेणेति वाक्यशेष.—Śā. Bhāsya According to Śankara's school, a sage who knows Brahman in this life has not to go to Brahman, since he argues that one who knows Brahman becomes Brahman or knows himself as Brahman He supports his view by quoting the Brhadāranyka Upanisad (IV 4 2), *viz.*, न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति 'His vital airs and senses do not depart from the body'.

It must be noticed, however, that Śankara's argument though logical and his doctrine though perhaps more rational do not agree with the express sense of the text of the Gītā and of many Upanisadic Śrutis. Even the Br. Upa Śruti quoted by Śankara (न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति ।) is

interpreted by the author of the Brahmasūtra to mean "His senses do not depart **from** him (तस्य = तस्मात्)". The Sūtrakāra says that न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति is the reading of the काण्वशाखा and it should be interpreted in the light of the reading of the माध्यन्दिनशाखा, *viz*, न तस्मात्प्राणा उत्क्रामन्ति— "His senses do depart but not from him, but rather **along with him**".

We suggest that the Sūtrakāra's insistence to inter pret the काण्व पाठ in the light of the माध्यन्दिन reading is probably due to his preference for the Chā. Upa Śruti on this point, if it be so, his method of interpretation is also sectarian.

The above-mentioned examples of the method of interpretation adopted by Śankara as well as by Bādarāyana support only the historical and comparative method of interpretation of the modern scholars.

Vide our Interpretation of the Brahmasūtra on Bra Sū. IV 2. 12-14

Probably there is no passage in the Gītā denying the departure (उत्क्रान्ति) or going (गति) of the Brahmajñānin **to reach** his Destiny

25 (1) धूम-Vide Note (3) on v. 24.

Some say that the word धूम is used satirically The word अर्चि is then taken to mean the *jñāna* the light of Brahmavidyā Cf. विद्यासामर्थ्यात् in तदोकोऽग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात् तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीत शताधिकया। (Bra Sū IV. 2 17). But this secondary interpretation of अर्चि. is not consistent with अह: शुक्ल, etc which all refer to the Light, similarly धूम if interpreted as 'Ignorance' will not be in agreement with the literal sense of रात्रि. etc

We have quoted (in Note 3 on v. 24) the text about अर्चि etc. The text about धूम मार्ग runs as follows:—

अथ य इमे ग्रामे इष्टापूर्ते दत्त मित्युपासते ते धूममभिसभवन्ति धूमाद्रात्रिं रात्रेरपरपक्षमपरपक्षाद्यान्षड् दक्षिणैति मासा स्तान्नैते सवत्सरमभि प्राप्नुवन्ति ॥ ३ ॥

मासेभ्य· पितृलोक पितृलोकादाकाशमाकाशाच्चन्द्रमसमेष सोमो राजा तद्देवानामन्नं त देवा भक्षयन्ति ॥ ४ ॥ तस्मिन्यावत् संपातमुषित्वाथैतमेवाध्वान पुनर्निवर्तन्ते यथेतमाकाशमाकाशाद् वायु वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वाभ्र भवति ॥ ५ ॥ अभ्र भूत्वा मेघो भवति मेघो भूत्वा प्रवर्षति त इह व्रीहियवा ओषधिवनस्पतयस्तिलमाषा इति जायन्तेऽतो वै खलु दुर्निष्प्रपतर यो यो ह्यन्नमत्ति यो रेत· सिंचति तद्भूय एव भवति ॥ ६ ॥ तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह यत्ते रमणीया योनिमापद्येरन् ब्राह्मणयोनि वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वाथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूया योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा ॥ ' (Chā Upa. V 10. 3-7).

We have given a long quotation because it seems to give us a more plausible interpretation of धूम, since here we have the evidence of a text and not of a conjecture as given above From this passage we know that धूम is the form of a cloud before a cloud becomes as solid as अभ्र and मेघ. 'धूम' occurs in the starting point (ते धूममभिसभवन्ति) and also in the return journey (वायुर्भूत्वा धूमो भवति) When one starts, he is born towards the smoke, while when one returns, he assumes the form of smoke

There is a passage in the पञ्चाग्निविद्या–Br Upa. VI 2 14, *viz.*, अथैनमग्नये हरन्ति तस्याग्निरेवाग्निर्भवति समित्समिद्धूमो धूमोऽर्चिरर्चिरङ्गारा अङ्गारा विस्फुलिङ्गा विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नौ देवा पुरुष जुह्वति तस्या आहुत्यै पुरुषो भास्वरवर्ण सभवति ॥ १४ ॥ ते य एवमेतद्विदुर्येचामी अरण्ये श्रद्धा सत्यमुपासते तेऽर्चिरभिसभवन्ति. ...॥ (Br Upa VI. 2 14–15) In this पञ्चाग्निविद्या not only धूम is mentioned five times, but अग्नि, समिध्, (धूम), अर्चि·, अङ्गारा·, and विस्फुलिङ्गा are also mentioned As VIII. 25 mentions only धूम, it is the धूम as in वायुर्भूत्वा धूमो भवति and धूममभिसंभवन्ति

For the above reasons we do not think अग्नि and ज्योति· in v. 24 are respectively the funeral fire in which the dead body of the योगिन् is burnt and the flame of that fire ; nor will धूम be the smoke of that fire. The ब्रह्मज्ञानिन् comes into contact with the rays directly and not through this अग्नि or its flame or its smoke , and the योगिन् in question (VIII 23-25) is a ब्रह्मविद्. The persons who are dealt with in the पञ्चाग्निविद्या are those who perform the

sacrifices (इष्टादिकारिन्‌s), or, rather, those who are ignorant of the Atman (अनात्मविद्‌—Vide Bra Sū III 1 6-7) The author of the Brahmasūtra also admits that the yogins in Bh. Gī. VIII. 24-25 are sages who know Brahman and it is therefore that he discusses that passage and criticises that view as a Smārta one in a Pāda (Bra. Sū. IV 2) dealing with the depaiture of the sage and not in the Pāda (III 1) which deals with the departure of the sacrificers and those who are ignorant of Atman

The पञ्चाग्निविद्या deals with the sacrificers Vide Bra. Sū. III 1

(2) About भीष्म who postponed his departure till the beginning of the Nothern Course of the Sun (for fifty-eight days) see MBh. XIII. 167.

(3) We have already noticed that ज्योति is the Rays of the Sun, while the Day, the Bright Half of the month and the Northern Course of the Sun are in the Gītā (VIII. 23-28) meant to indicate the auspicious time for a dhyānayogin to depart from here to reach Brahman (neu.) Similarly the धूम seems to us to be explained in the light of वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वा अभ्रं भवति (Chā Upa V. 10 5) and the Night, the Dark Half of the month, and the Notheın Course of the Sun also indicate the inauspicious time.

(4) The commentators have discussed a question whether the ज्योति, the Day, etc. as also the Smoke, the the Night aie conductor-deities who conduct the yogin on his Path to Brahman (v. 24) or to the Moon (v 25). Śankara says that they are either the time-deities or the Path-deities (= the conductor-deities ?). He does not make a definite statement Rāmānuja changes the veıy meaning of the word काल (in v 23) and interprets it as मार्ग and says the word काल is used instead of मार्ग because a majority of the deities on the Path (मार्ग) are time-deities though they work only as Path-deities (कालशब्दो मार्गस्याह प्रभृति संवत्सरान्तकालाभिमानिदेवताभूयस्तया मार्गोपलक्षणार्थं —Rāmānuja's Bhāsya on v. 23)

We suggest that the Day, and the Night in the Gītā refer only to the time As to whether the *yogins* are conducted by any deities on their Path to Brahman or to the Moon, we suggest that as the yogins are here in the Gītā meditators on OM the Symbol of Brahman (प्रतीक), they are not conducted by the Rays, the Day, the Night, but they are lifted up to their Destiny by the Sāmans (Pra Upa V. 5), as stated by the author of the Brahmasūtra (Vide our Interpretation of Bra Sū IV 3. 15-16)

(5) Rāmānuja interprets योगिन· as either a ज्ञानिन् (आत्मयाथात्म्यविद्) or a भक्त (परमपुरुषनिष्ठ) or even a Secrificer (पुण्यकर्मन्) According to him the ज्ञानिन् and the भक्त go by the Devayāna (v. 24) while v 25 deals with the Sacrificer (पुण्यकर्मन्). Thus, he totally sets aside the sense of " ध्यानयोगिन् who knows Brahman ", taken by the Sūtrakāra

(6) According to Rāmānuja the famous Sūtra in Bra Sū., ıız , योगिन प्रति च स्मर्येते स्मार्ते चैते-(Bra. Sū IV. 2. 20) is itself a refutation of the view that Gītā VIII 23-28 deals with the time of departure and establishes the Proposition (सिद्धान्त) that the Gītā (VIII. 23-28) refers to the Paths and not to the time. As a matter of fact, the Sūtrakāra discusses Gītā VIII. 23-23 simply because he takes them as dealing with the time (Night and Daksina Ayana—Bra Sū IV 2. 18-19) and gives his opinion that the Gītā passage must be taken as dealing with the dhyānayogin and as teaching a Smārta Doctrine

Rāmānuja's Vedāntadīpa makes it clear that the अग्नि, ज्योति, अह , etc., are in his opinion conductors of the योगिन·, a majority of conductors being at the same time time-deities (आतिवाहिकगणस्य कालाभिमानिदेवताविशेषभूयस्त्वेन यत्र काल इत्युच्यते).

(7) A foot-note in the Edition of Rāmānuja's Bhāsya on the Gītā (VIII. 24)-(the लक्ष्मीवेङ्कटेश्वर मुद्रणालय-Bombay) shows that Rāmānuja takes अग्नि and ज्योति· in v 24 as one station (पर्वन्) only, and as referring to अर्चि in the Sruti.

(8) Śankara while commenting on Bra Sū. IV. 2. 21 explains the Sūtra as he understood it and then he notices

the difference of view between him and Bādarāyana as to the interpretation of Bha. Gī. VIII 23-28. But Rāmānuja gives his own view as that of Bādarāyana.

Bādarāyana understood VIII 23-28 as dealing with the ब्रह्मविद् योगिन्, but Śankara and Rāmānuja take the passage as dealing with the ब्रह्मविद् (v. 24) and the कर्मिन् or पुण्य कर्मन् (v 25). Rāmānuja takes v. 24 as treating of the भक्त also Both Śankara and Rāmānuja are wrong in not taking v 25 as dealing with ब्रह्मज्ञानिन् They quote Srutis (Chā and Br Upanisads) as supporting the view of the Gītā (v 24-25) while the Sūtrakāra says that it is a Smārta view and not supported by any Śruti and also contradictory to the avaiable Srutis about ब्रह्मविद्'s Destiny. He means that therefore it may be set aside

(9) Śankara explains योगिन् as इष्टादिकारिन् योगिन्—a Sacrificer. He returns after the Reward of his Sacrifice has come to an end (तत्क्षयान्निवर्तते)

26. (1) शुक्ल कृष्णे गती—The names शुक्ला गति and कृष्णा गति are used by the Gītā for what are called देवयान and पितृयान in the Vedas, Aranyakas and Upanisads and अर्चिमार्ग and धूममार्ग in the later literature

(2) शाश्वते मते—Known from very ancient times

The Gītā does not copy the Upanisads, but has its own view about these Paths, as we have established above on the ground that unlike the Upanisads the Gītā prescribes the कृष्ण गति also for ब्रह्मविद् The Gītā may be here following a very ancient belief, which has come down by tradition into the popular Hindu religion, as distinguished from the Śrauta or Upanisadic Religion

Some western scholars (J C Thomson, The Bhagavadgītā) say that the Gītā here gives a popular superstition and John Davies (Hindu Philosophy, the Bhagavad Gītā) considers it unworthy of the author of the Gītā Hill calls this (VIII. 23-28) an " obscure passage ". Dr Belvalkar

has agreed with Garbe whom Rudolf Otto follows in taking this as a later interpolation

Hill believes that this passage is derived from the teaching in the Upanisads. In his Introduction, 26, he depends more upon the Kausītakī Upanisad than upon the Chā Upa. (V 10) He does not seem to refer to the Brahmasūtra at all.

27. (1) It is stated here that a yogin who knows these two Paths is never confounded and Arjuna is asked to be a yogin at all times.

Śankara seems to interpret this statement to mean that a yogin should clearly know that one Path (शुक्ला गति) leads to Non-return and the other (कृष्णा गति) to Return and then no confusion about the two will be possible.

Rāmānuja says that if a yogin knows this distinction between the two Paths, he would not be confounded at the time of his departure but would start by **his own** Path, *viz*, the Devayāna Thus, according to Rāmānuja it is as if a yogin were standing at a road-point where there are two Paths and the yogin knowing the Path where the Day, the Bright Half, etc. are the conducting deities, would carefully go in that direction According to Rāmānuja's Bhāsya on Bra Sū IV 2. 20 the purpose of the उपसहार in v 27 (नैते सृती पार्थ जानन् etc) is to lay it down that a yogin should, as a part of his yoga, remember every day these two Paths (देवयान पितृयाणाख्ये गती स्मर्येते योगाङ्गतयाऽनुदिन स्मर्तुम्) and Arjuna is advised to always master the yoga which is called अर्चिरादिगतिचिन्तन (Rāmānuja's Bhāsya on the Gītā)

According to Rudolf Otto the view in this passage is foreign to the later (i e., of the Ācāryas ?) doctrines of redemption and to Bhakti teaching. " In v 27, in fact, an evident attempt is made to dispense with it as far as possible, since it asserts that the believer should not allow himself to be confused by these two ways, and this most probably means that he need not concern himself about

them " By this interpretation Rudolf Otto seems to support his view and the theory of his guru Prof Garbe that this (VIII 23-28) is a later interpolation

Dr Balvalkar —It is thus incumbent upon the yogin to know and abide by the proper time of his death Does he mean ' the yogin should put up with the proper time of his death' or ' the yogin should wait for the proper time' ?

Tilak takes the कर्मयोगिन् who is of course ब्रह्मविद् as dealt with in v 24 and कर्मकाण्डिन् or sacrificer in v 25 and says that the कर्मयोगिन् if dead during the उत्तरायण, etc , goes to Brahman and the कर्मकाण्डिन् if dead during the दक्षिणायन, etc, goes to the Moon and returns to this world after enjoying the reward of his good deeds there According to him v. 27 advises Arjuna to select the देवयान and to give up the पितृयान, since Arjuna should be a कर्मयोगिन् knowing ब्रह्मन् and not a कर्मिन् or कर्मकाण्डिन् a pure ritualist doing his duties for the sake of their rewards

According to Sri Radhakrishnan we have in Bha Gī VIII. 23-26 a reference to the path of the gods through which the samsārins pass (H I P Vol I P. 552)

According to Das Gupta (H I P Vol II, P. 521)—"Bha Gī VIII 24-26 speak of the two courses, the path of smoke and the path of light, which are referred to in the Chāndogya Upanisad (V 10) The only difference between the Upanisad account and that of the Gītā is that there are more details in the Upanisad than in the Gitā In his opinion the Gītā combines the idea of rebirth on earth with the *deva-yāna-pitr-yāna* idea just as it finds the same traditionally accepted, without trying to harmonize them properly

In our opinion the Gītā (VIII 23-26) does not depend upon Chā Upa V 10 or the same tradition as that Sruti and the author of the Brahmasūtra has noted this fact and therefore calls this view of the Gītā a *smārta* view Moreover, as this view pertains *only to the dhyānayogin* who is a ब्रह्मविद्, the question of harmonizing

it with either the theory of rebirth or the reward of the sacrifices (= enjoyment in heaven and then return to this world) does not arise.

So much about the combination of आवृत्ति or rebirth with the two Paths of gods and pitrs. But as regards the exact meaning of the Gītā's Paths of gods and pitrs Prof Das Gupta says: No very significant meaning can be made out of these doctrines They seem to be but the perpetuation of the traditional faiths regarding the future courses of the dead, as referred to in the Chāndogya Upanisad (HIP, Vol II P. 520)

We have already noted the view of the Brahmasūtra on this point. We may here add a note about the original significance of these two Paths, as pointed out by Tilak who seems to us to be the only person to attempt such an explanation According to Tilak (Orion,) when the Aryans were living in the Arctic Home they had a day of six months which was a bright period (शुक्ल—not the bright half of a month) and a night of six months which was a dark period (कृष्ण-not the dark half of a month) Here the day and the night of the people in the Arctic Home are measured in the terms of a day and a night of the people living outside the Arctic Home (*viz.*, in India ?) were a day (i. e., the bright period of the Sun's presence) lasted only for 12 hours and a night (i. e , the dark period of the Sun's absence) lasted also for the same duration. According to Tilak the people in the Arctic Home must have had a belief that if a man died during their bright period of the Sun's course to the north (of the equator ?) which being bright was recognised by them and those outside the Arctic Home as their one day (which, in the measure of the day and night of the outsiders, was equal to six months), would get Moksa (if he had the required knowledge ?) and if he died during their dark period of the Sun's course (to the south of the equator ?), he would return to the human world after reaching the

world of the Moon (even if he possessed the necessary knowledge for Moksa)

This is an elaborate theory and requires many assumptions, e g, (1) that the people in the Arctic Home and outside it could come into contact with each other and could reckon time taking as a unit the day and the night of the outsiders, which was the minimum period of the Sun's presence or absence, (2) that both the peoples (in the Arctic Home and outside it) had the same idea of Moksa and its meaning or at least the same idea of a better time for death. The first assumption requires the further assumption of certain nomadic conditions of life and the possibility of communication between the two peoples The second assumption also requires further assumptions of a common culture But, as this theory would lead by assuming several steps of progress to the theory of a yogin dying during the six months' Northern course of the Sun and therefore reaching Brahman (neu.) and otherwise returning to this earth, as stated in the Gītā, it may be accepted as a plausible rational interpretation of Bha Gī VIII 23-27 which does not find a parallel in the Upanisads, but which can be explained on the basis of some hymns of the Rgveda which according to Titak contain a recollection of the life in the Arctic Home.

In this interpretation शुक्ल and कृष्ण in v 24 and 25 do not refer to a half of the month, but to the brightness and darkness of the long period and hence they explain also the words शुक्ला गति and कृष्णा गति in v. 26

(2) About the लिङ्ग देह which accompanies the departing soul we have a reference in Gītā XV. 7-8

28 (1) Cf Bha Gī. VI 44 and 46 This verse is a criticism not only of the ancient Vedic cult of sacrifice but of all the four aspects of earlier religion, *viz*, वेदानुवचन (recitation of the Vedas), यज्ञ, दान and तपस् The फल of these was the attainment of स्वर्ग by the path of Pitryāna' Vide अथ य इमे ग्रामे इष्टापूर्ते दत्तमित्युपासते ते धूममभिसंभवन्ति-

Chā Upa V 10 4. The Br Upa (VI 2 16) says that the फल of तपस् is also the enjoyment in the चन्द्रलोक (i. e, the स्वर्ग) A yogin (i e , a dhyānayogin) who is able to control the time of his departure and departs only during the Suklā *gati* goes to Brahman by the devayāna and hence his attainment surely surpasses that of the followers of the pitryāna

As he verse (28) refers to the फल of वेदाध्ययन, etc., it is not in conflict with the performance of वेदानुवचन, etc, taught in such Srutis as तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन (Br Upa IV 4 22), which lays down the performance of वेदानुवचन, etc, as a help to the attainment of the knowledge of Brahman Cf. Bra Sū सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् and शमदमाद्युपेत स्यात्तथापि तच्छ्तेस्तदङ्गतया तेषामवश्यानुष्ठेयत्वम् (Bra Sū III 4 26 and 27) The Gītā, therefore, prescribes the same as means of purification (XVIII 5-6)

(2) Sankara takes इदम् विदित्वा as referring to the seven questions and their answers in this Adhyāya He explains परं स्थानमाद्यम् as ऐश्वर स्थानम् and कारण ब्रह्म

(3) The Adhyāya is called तारकब्रह्मयोग We suggest that this refers to the fact that Arjuna is here asked to do his duties disinterestedly while at all times remembering the Lord as represented by the Symbol OM which is called तार or तारक (v 7, 13, 27) Here OM represents the Lord Krsna (v 13) who is called the अधियज्ञ which is an aspect of Brahman connected with the disinterested performance of one's duties, as we have already explained

Barnett translates तारक ब्रह्मयोग as " saving Brahma-rule" and notes that तारक " saving " is a technical term for a certain kind of intuitive knowledge arising in the course of Rājayoga (Yogasūtra III 54). As तारक here is an adjective to Brahman and as the topic of OM is treated in this Adhyāya, तारक ब्रह्म should mean " Brahman as represented by OM " So, the योग conception of तारक ज्ञान is later than the Gītā conception of तारक ब्रह्म.

Adhyāya IX.

1. (1) धारणायोग :–Here Śankara calls the योग of Adh. VIII धारणायोग, this need not be taken as inconsistent with 'ब्रह्माक्षरनिर्देश·' which is Sankara's title of Adhyāya VIII. Sankara does not seem to take every Adhyāya as dealing with a particular योग or a particular aspect of योग, he takes Adhyāya VIII as treating of a particular metaphysical topic, *viz.*, ब्रह्माक्षर the Syllable of Brahman, i. e., the Symbol OM. According to him Adhyāya V is called प्रकृतिगर्भः (v. l. संन्यासयोग). Also, when he gives a title ending with "योग" to the other Adhyāyas he does not seem to attach any particular importance to that word, so that क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग or श्रद्धात्रयविभागयोग titles of Adhyāya XIII and Adhyāya XVII respectively are, according to Sankara, as good as क्षेत्रक्षेत्रज्ञ or श्रद्धात्रयविभाग·.

Tilak was the first to emphasize the relation of योग as the title of each Adhyāya with reference to योगशास्त्र the title of the Bhagavadgītā itself in the colophon He takes each Adhyāya as bringing out a point left unclear in a previous Adhyāya, so that all the Adhyāyas are, according to him, called योगs, because each of them contains one item of कर्मयोग and thus we have 18 items in the 18 Adhyāyas, which taken collectively make up the one कर्मयोग. In our opinion each Adhyāya gives one phase or aspect of योग, which taken by itself is sufficient for the guidance of a man ; and these phases, though sometimes apparently inconsistent with one another, are not intended to be reconciled, since they are each of them to be looked upon as independent of the rest

(2) अनेनैव क्रमेण मोक्षप्राप्तिफलमधिगम्यते नान्यथा—According to

Śankara Adhyāya IX teaches a ज्ञान which not only leads to Mokṣa in a way different from the one taught in Adhyāya VIII, but which is rather the only ज्ञान which can directly lead to Mokṣa This is the sense of तु (तुशब्दो विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञानं साक्षान्मोक्षसाधनम्—in Śānkara Bhāṣya on v 1).

(3) इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वेष्वध्यायेषु—Śankara does not seem to be correct in explaining इदं as उक्तं पूर्वेष्वध्यायेषु, because इदम् is followed by प्रवक्ष्यामि So, instead of trying to identify the ज्ञान and विज्ञान, etc of Adhyāya IX with those of the preceding Adhyāyas, it is perhaps better to explain the teaching of Adhyāya IX as an independent and self-sufficient piece by itself, as is probably implied by इदं प्रवक्ष्यामि.

(4) तु—This also shows that the topic of this Adhyāya differs from that of the preceding Adhyāya. For Śankara's explanation of तु vide Note 2 above. He takes the ज्ञान of Adhyāyas I–VIII as the same as that of Adhyāya IX and then says that this ज्ञान alone can directly lead to Mokṣa

(5) नान्यत्—Śankara must be excluding (by तु) the ज्ञान taught in Adhyāya VIII, because, he would argue, that ज्ञान does not directly lead to Mokṣa. His explanation of इदम् as referring to 'वासुदेवः सर्वम्' and अन्यत् as referring to अथ येऽन्यथाऽतः.... भवन्ति (Chā. Upa VII. 25. 2) is not consistent with the Gītā itself.

(6) ज्ञानं विज्ञानसहितम्—In Adhyāya VII also we are told ज्ञान and विज्ञान Cf

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः ।
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ (VII 2)

As the philosophical teaching of Adhyāya VII undoubtedly differs from that of Adhyāya IX we must conclude that in the days of the Gītā there were various theories about the exact nature of ज्ञान and विज्ञान and

that Adhyāya VII gives **one** of them and Adhyāya IX gives **another.**

(7) गुह्यतमम्—In the Upanisads the philosophical truths are called " secret doctrines " (गुह्याः आदेशाः); the Gītā here (IX 1) seems to call the Bhakti Doctrine " the most secret doctrine ". In Bha Gī XVIII 64-65 the doctrine of self-surrender is said to be "**the greatest of all secrets**".

2. (1) राजविद्या-राजगुह्यम्—It is argued by some modern scholars that the Vedanta and the Bhakti Schools **originated** and developed among the Ksatriyas. Also the Philosophy of Action taught in the Gītā is associated with Ksatriyas, *viz.*, Vivasvat, Manu and Īksavāku Dr Bhandarkar writing about the origin of the religion of devotion to Vāsudeva says as follows :—" The Ksatriyas engaged themselves in active speculations on religious matters about the time of the Upanisads and are mentioned even as the **original** possessors of the new knowledge " (Vaisnavism, Śaivism, etc , P 9) Deussen in his Religion and Philosophy of the Upanisads makes a similar observation (But see Belvalkar and Ranade, History of Indian Philosophy, Vol II, pp. 136-137)

As to the **origin** of the Vedanta doctrine, we may say that in the principal Upanisads there is hardly any name as important as that of Yajñavalkya, though, of course, some Ksatriyas are mentioned as teachers of some original doctrines As to the **origin** of the Bhakti School of the Bhagavata or Nārāyana Religion, Dr Bhandarkar has pointed out that the earliest mention of that school is found in the Nārāyanīya Section of the Śāntiparvan (MBh. VII 334-351) where the Bhagavadgītā called there the Harigītā) is referred to as the work authoritative for the Dharma which Nārada got from Nārāyana himself in all its details and peculiarities (MBh. XII. 346) and where, again, it is claimed that this Ekāntika Dharma which Nārada got from Nārāyana

is represented to be the same as that which was communicated to Arjuna at the beginning of the war (MBh XII. 348 , Vide Dr Bhandarkar's Vaisnavism, Śaivism, etc , P 7, and Prof. Das Gupta's H I P, Vol. II, P. 545 ff) Dr. Bhandarkar has also pointed out that this Nārāyaniya Section contains **two** accounts of the origin of the religion of devotion One of them where the religion is said to have been first taught by the seven sages called ' Citraśikhandins ' is older than the other (Vaisnavism, P 5, P. 7–8) Dr. Bhandarkar seems to think that the more ancient of these two accounts which does not refer to the Gītā as its authority treats of a religion of devotion in a form more ancient than its form in the Gītā itself which is declared as its authority by the other account (*viz* , that of Nārada's visit to the Śvetadvīpa) which seems to be the later of the two. Thus, the seven sages called the Citraśikhandins were the **originators** of the Bhagavata Dharma and not the Ksatriyas (Manu, Īkśvāku—cf Bha Gī IV 1) It is, however, not unlikely that the Ksatriyas had their share in the development of the Vedanta Doctrine as well as in that of the religion of devotion (Bhakti).

For the above reasons the compound राजविद्या and राजगुह्यम् cannot be solved as राज्ञां विद्या and राज्ञां गुह्यम्, as would be proposed by those who hold that the Kśatriyas were the originators of this doctrine Moreover, this religion of devotion and jñāna and vijñāna is said to be very easy to be observed and practised (कर्तुं सुसुखम्—v 2) This fact would suggest that राजविद्या and राजगुह्यम् should be solved as विद्यानां राजा and गुह्यानां राजा the easiest Lore and the greatest secret " गुह्यानां राजा " would be supported by गुह्यतमम् Śankara also does not connect the Vidyā with the kings.

(2) It will be seen from the verses of this Adhyāya that though it professes to describe " ज्ञानं विज्ञानसहितम् ",

it mainly deals with **the religion of devotion** (*bhakti*) ; and in this Adhyāya IX corresponds to Adhyāya VII. (Cf VII 2, 16–19 with IX 1, 13–14, 22, 26–27, 31–34) The fact seems to us to be that the doctrine of *bhakti* ' devotion ' was in the days of the Gītā a new one and it was being taught as the proper **knowledge** and **experience**– " jñāna and vijñāna " Not only in Adhyāyas VII and IX, but also elsewhere in the Gītā *bhakti* is mentioned as jñāna (Cf e. g XIII 10–11 where भक्ति is called ज्ञान).

Sankara has generally explained *bhakti* as nothing else but *jñāna* ; but by doing so he has not done justice to the new doctrine of devotion which the Gītā was for the first time teaching under an old name (of jñāna) The Gītā does not say that its bhakti doctrine is the same as the old jñāna doctrine , it rather means that its doctrine of devotion is the proper jñāna and thus it tries to substitute its *bhakti* for the Upanisadic jñāna

(3) पवित्रमिदमुत्तमम्—Here a greater degree of the power of purification seems to have been claimed for *bhakti than* is done for *jñāna* in Bha. Gītā IV. 38, *viz.*, नहि ज्ञानेन सदृश पवित्रमिह विद्यते । or for *yajña*, *dāna* and *tapas* in Bha. Gī. XVIII 5, *viz.*,

यज्ञदानतप कर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।
यज्ञो दान तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥

Bhakti directly touches the heart of a man, and IX 32 mentions persons to whom a better appeal can be made through the heart than through the head The sinner would be easily purified by bhakti (IX. 30–31) In the Path of Jnāña purification of heart precedes the rise of knowledge while in the Path of Bhakti the attainment of devotion itself drives away all sins and makes the greatest sinner the greatest devotee. though the Jñāni–bhakta first frees himself from his sins and then takes to devotion (VII. 18)

Principal Das Gupta has laid special emphasis on this

aspect of the Path of (Pure) Devotion of the Gītā (Vide H I P, Vol 2, pp 530-531). In Bha Gī XVIII 65 the Lord undertakes to free Arjuna from all his sins if he setting aside all his duties surrenders himself to Him.

(4) प्रत्यक्षावगमम्—The knowledge and devotion of this Adhyāya is to be directly cognized The beings are in the Lord and are also not in the Lord (v 4-5) and this Yoga of the Lord can be seen (paśya in v. 5b), and Arjuna actually wishes to see with his eyes the Universal Form of the Lord and does see it through His grace (XI 3-8 , cf पश्य मे योगमैश्वरम् in IX 5 and repeated in XI 8).

We may note that Madhusūdana Sarasvatī explains अश्नामि in v 26 (तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः) as the Lord receiving in person what a devotee lovingly offers to Him.

प्रत्यक्षावगम् may have been used to criticise the results of the कर्मकाण्ड and also those of the ज्ञानकाण्ड as we and all except Śankara understand them The Svarga was not to be attained in this very life , nor was the Mukti derived from Jñāna enjoyable in this life. But the bliss of Bhakti, the love and grace of the Lord for the devotee, could be experienced in this very world.

In the Bra Sū the words प्रत्यक्ष and अनुमान are respectively used for the authority of Śruti and Smrti , but the word प्रत्यक्ष in this verse of the Gītā has nothing to do with its use in the Brahmasūtra

(5) Sankara explains विद्या as ब्रह्मविद्या and he explains राजविद्या as the most shining Lore He also says that ब्रह्मज्ञान is the highest means of purification, since it burns to ashes in a moment good and bad deeds of a man. Thus, he explains v. 2 in the light of Bha. Gī. IV. 17 rather than in that of the context of Adhyāya IX itself.

(6) धर्म्यम्—The author of the Gītā takes much trouble to show that his doctrine of *bhakti* is a part of *dharma* and not foreign to dharma, though he discards

the Vedavāda and Trayīdharma as leading to *bondage* (samsāra) and though he prefers Disinterested Action to Renunciation of Actions taught in the Upanisads.

Sankara takes आत्मज्ञान to be the विशेष्य of धर्म्यम् and says that आत्मज्ञान is not धर्मविरोधि.

(7) सुसुखं कर्तुम्—About ज्ञान we read क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्ति (Katha Upa III. 14). The complicated procedure of Ritualism is already stated in Bha Gī II. 43 (क्रियाविशेषबहुलाम् .). But about the simplicity of the religion of devotion we read in this very Adhyāya as follows :—

पत्रं पुष्पं फलं तोयं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयतात्मनः ॥ (v. 26)

Not only this, but one can dedicate whatever he happens to do, to the Lord instead of doing any special rite for Him, e g., one can dedicate his own food to the Lord and then eat it as His gift (यदश्नासि—v. 27).

Śankara has taken आत्मज्ञानम् as the topic of the verse so, he explains सुसुखं कर्तुम् as सुसुखं कर्तुं यथा रत्नविवेकविज्ञानम् । Is not क्षुरस्य धारा निशिता ....spoken of आत्मज्ञान ?

(8) अव्ययम्—Śankara says that a rite or sacrifice perishes when its reward perishes or comes to an end, but the reward of आत्मज्ञान never perishes

But ' कर्तुं सुसुखम् ' shows that the means taught here is itself such as would never perish. It is not the end or the goal which when won is to be eternally enjoyed But the Gītā says that the means if left incomplete will not perish but will bear a fruit, unlike the rites which give a reward only if and when they are finished in their entirety (Cf Bha Gī II. 40—नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति). The fruit of *bhakti*, like that of Disinterested Actions is sure to accrue to the devotee, even though he may not complete the course of devotion, in the way in which a योगभ्रष्ट gets the reward of his disinterested performance of actions (VI. 45).

3. (1) This may be a criticism of the Karmakāndins (Ritualists) rather than that of Buddhism or Jainism The ritualists are mentioned in this Adhyāya (v. 20-21) and it is said that they remain in the circle of going to heaven and returning. In Bha Gī. XVI. 7-20 some kind of atheists are mentioned and among them ritualists are included (XVI. 15). In this Adhyāya (v 11-12) the atheists are called ' those who have resorted to demonaic nature ' and also in Adhyāya XVI 6 the atheists are described as ' demonaic creation '.

From v 4 and those which follow it we learn that these atheists are those who do not believe in a universal form (विश्वरूप) of the Lord which was of a human shape (v. 11) and in which all beings existed but which was also without all beings. Devotion to this form of the Lord seems to have been meant by this religion (dharma v 3). There might have been opposition to this religion for a long time from the side of the Vedic Ritualists, just as they had opposed also the teaching of the Upanisads They seem to be referred to in v. 3

(2) Sankara takes the materialists (देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रपन्ना) as the atheists of this verse. In explaining अप्राप्य माम् ' he says that the doubt whether these atheists reach the Lord or not is not the doubt raised here and so ' अप्राप्य माम् ' must be interpreted to mean that they do not get (the conviction of following) the Path of Devotion which is a particular Path to reach the Lord (मत्प्राप्तिमार्गसाधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्य).

We think that we need not change the literal sense of " अप्राप्य माम् " and that if we take the atheists here as the Vedic Ritualists we can explain ' अप्राप्य माम् ' in a satisfactory way.

(3) मृत्युसंसारवर्त्मनि-Instead of taking this to mean the cycle of births and deaths in this world, Śankara interprets it as the Path of being born in the Hell and in

the form of the lower animals (नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्गः) So, here also he gives up the usual and literal sense of मृत्युसंसारवर्त्मन्).

4. (1) We have already explained the sense of this statement which is made in various places in the Gītā (Vide our Notes on Bha. Gī VII. 12) It is meant to establish the immanence and at the same time transcendence of the Lord. It is intended to assert that Krsna is **higher than** the Aksara We believe this will be very clear if we compare Bha Gī VIII. 22 with this verse. The former establishes the **transcendence** of the Purusa who is **higher than** the Aksara, the embodied souls or beings being mentioned with reference to both the Aksara (v. 20) and the Purusa (v. 22), while the latter (IX 4) repeats the same with reference to the Lord Krsna Himself Verses 5-10 are concerned with an explanation of how the beings (भूतs) are associated with Krsna, while v. 11 asserts the fact that the Lord **has a human body** (Cf. पुरुष in VIII 22) and that that form of His is **higher** (*para*), i. e , higher than everything including the Aksara or nirākāra (aspect of) Brahman So in all passages like this the author of the Gītā (or the revisor ?) emphasizes the **higherness** (*paratva*) of the Lord.

(2) मया ततम्—Śankara explains ततम् as व्याप्तम्, but though this may suit the sense of v 4 B, we do not think that Sankara's explanation is authentic. ततम् means ' spread out ' and so it would mean ' created ' It is the Avyakta from which the world is created and here the Avyakta is said to be the body of the Lord If this interpretation be correct, we can easily understand the mention of beings in the latter half of v 4, because the beings are created from the Avyakta or the Aksara. This interpretation will be consistent also with the Upanisads, where the beings are declared to be produced from the Aksara or Brahman.

Principal Das Gupta also takes अव्यक्तमूर्तिना as one whose body is the Avyakta (HIP., Vol. 2, P. 473).

Śankara takes अव्यक्तमूर्तिना as करणागोचरस्वरूपेण. He explains मत्स्थानि सर्वभूतानि as follows:—Since a being without a body (निरात्मक वस्तु) cannot fulfil any function, मत्स्थानि should mean that the beings have an existence through my own existence (= the beings cannot exist if I do not exist) According to him " न चाहं तेष्ववस्थितः " denies that Brahman which is a formless and therefore unassociable being (असंसर्गि वस्तु) could be contained in the beings (i. e., Brahman could be आधेय and the beings आधार) Thus, ' न चाहं तेष्ववस्थित ' denies the आधेयाधारभाव between ब्रह्मन् and the beings, in short he takes the locative plural of तेषु in a literal sense.

We may say that if we take अव्यक्त as a principle, *viz*, the चेतन प्रकृति of the Lord as we have taken, the Lord will be spoken of as having a body, and consequently the verse will describe the production (ततम्) and existence (स्थ) of beings from and in the Lord, and न चाहं तेष्ववस्थितः will mean transcendence of the Lord and so both the statements in 4B will be literally true

Rāmānuja explains ततम् as व्याप्तम् and says that the Lord as the Inner-controller pervades the world as the Possessor (शेषित्वेन) and thus sustains it (धारणार्थम्). He also explains the latter half by quoting the अन्तर्यामिब्राह्मण (Br. Upa. III. 7) मत्स्थानि सर्वभूतानि means that the beings are the body of the Lord and are hence controlled by the Lord, न चाहं तेष्ववस्थित shows that the Lord is the Whole or the Possessor (शेषित्वेन), i e., the beings do not help the Lord in any way, the Lord exists of His own accord

We do not think the verse deals with the Lord's inner-control of the beings The sustenance of the beings by the Lord is mentioned in the next verse It is strange the Rāmānuja does not explain अव्यक्तमूर्तिना in agreement

with his doctrine of अचित् and चित् being the **body** (मूर्ति) of the Lord and tries to find it in 4B where it is not possible to find.

5. (1) न च मत्स्थानि भूतानि—We have pointed out that this part of the statement of the relation of the beings and the Lord occurs in this place only (IX. 5a) and not in any other passage about this relation. We have also explained it as being a way of expressing the Lord's transcendence. Three-fourths of the Purusa are without the beings and only one-fourth creates and contains the beings (पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि । Rg X. 90 3). So, 5a is as much a fact as are 4c and 4d

Śankara does not add any explanation to 5a. Perhaps he would argue that **from the esoteric standpoint** the beings do not exist at all in Brahman We do not think that the division of the esoteric and exoteric standpoints taught in the system of Śankara were intended by the author of the Gītā.

Rāmānuja.—" I do not hold the beings in Me, in the way in which the water-pot holds the water. " He says that the Lord holds or sustains the beings by His **thought** only (सङ्कल्प) We think the verse 5a deals with only the creation and not sustenance of the beings

(2) पश्य मे योगमैश्वरम्—Śankara—योग is युक्ति, i e., घटन, i. e, constitution or formation of the Lord, i e., the exact nature of the Atman (आत्मनो याथात्म्यम्) He means that the real nature of Atman is a wonder and so he takes योग also in the sense of wonder, as is clear from his introduction to 5B (इदं चाश्चर्यमन्यत्पश्य). He connects पश्य मे योगमैश्वरम् with 5a and 5B and in this he seems to be right

Rāmānuja connects योग with only 5B and explains it as a wonder peculiar to the Lord only

We think, there is no reason to give up here the usual sense of the word योग, because the presence of beings in the Lord and the real nature of the Lord's

relation with the beings give rise to विश्वरूपदर्शनयोग an aspect of योग (= कर्मयोग) based upon the realization of the Lord's universe-form (विश्वरूप of the Lord) It is because the Lord here asked Arjuna to see this Yoga that the latter actually requests the Lord to show him His Yoga concerning His relation with the beings who constitute the universe. We must explain IX 5b in connection with XI 8d

(3) भूतभृन्न च भूतस्थः—Sankara explains न च भूतस्थ in the sense that the Lord is not the आधेय, nor are the beings the आधार, as he does in the case of 4d (न चाहं तेष्ववस्थितः). He explains भूतभृत् by saying that the Lord, though not associated with the beings, governs the beings, and that this is another wonder (योग = आश्चर्यम्).

Rāmānuja in explaining ' न च भूतस्थ ' sticks to his interpretation of 4d and says that the beings **do not in any way help** the Lord, i. e., the Lord exists independently of the beings He takes भूतभृत् literally

We suggest that the force of the विरोध (expression of an inconsistency) in " भूतभृत् न च भूतस्थ " can be explained as follows —It was generally believed by Vedantins that Brahman **enters** the created world and **thus** sustains it Cf Bha. Gī XV 17, *viz*,

उत्तम पुरुषस्त्वन्य परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वर ॥

There are several passages in the Upanisads about the entrance of Brahman into the created world and they may mean that by entrance into the world Brahman sustains the world. But in IX 5c the Lord says that He sustains the beings (during their existence or continuation–स्थिति) **without being present in the beings**, i e, with His transcendent form, *viz*., with that form which is known as पुरुष and which is higher than the Aksara–Avyakta from which the beings are produced. Cf. Bra. Sū अक्षरमम्बरान्तधृतेः । and सा च प्रशासनात् (Bra Sū I 3 10–11) Not that the Lord is

not immanent in the beings, but at the same time He is transcendent and this fact must not be neglected

(4) ममात्मा भूतभावन —This seems to us **to explain** the statement in 5c (भूतभृन्न च भूतस्थ). The Lord distinguishes between His self (आत्मा—Cf. मूर्ति in अव्यक्तमूर्तिना in v 4) and Himself and so He says that " My self is the originator of beings ". Since the Reality has two aspects one of which (the पुरुषविध aspect) is higher than the other the Avyakta aspect), the higher aspect may be looked upon as the sustainer of the beings without being present in the beings.—In Bra. Sū I. 2–3 this kind of sustenance of the created world is often given by the Sūtrakāra to show that the topic of the Sruti in question is the Purusa (or पुरुषविध aspect) Vide our Interpretation of the Brahmasūtra

Sankara remarks that the Lord is Himself the Atman (Self –) and so He **cannot think** of some one else being His Atman (self), as ordinary ignorant people do. There fore, the Lord, Sankara concludes, only **uses the language of the people** without holding the belief of the people So, 5(d) really means " The Lord Himself (not the Lord's Self) is the originator or developer of the beings " **He** is, thus, both भूतभृत् and also भूतभावन

We believe, Sankara has by his explanation of ममात्मा missed the point emphasized by the Gītā

Rāmānuja explains ममात्मा as मम मनोमम सकल्प एव and भावन as भावयितृ, i e , धारयितृ and नियन्तृ We do not see any justification here for the doctrine of God being the Inner-controller, nor also for introducing the संकल्प-power of the Lord No word in the verse supports it

(5) Verse 6 also further explains the relation of the beings and the Lord, so as to prove that the Lord is **much more** than the beings, i e , He transcends His creation

(6) There is hardly any doubt that here the Gītā discusses the relation of the beings and the Reality.

निराकार aspect) was the योनि for the Purusa (the साकार aspect) But the Gītā undertakes to explain the creation, continuation and destruction of the beings from, in and into its Reality

As we have already explained, the Gītā (in IX as well as other passages) solves the problem in such a way as to keep up the पुरुष as **higher than** the Aksara (VIII 18-22)

In offering this solution the Gītā (i) has to lay extraordinary emphasis on the fact that the पुरुष (or Krsna) is higher than अक्षर or ब्रह्मन् and stresses the difference between the two to such an extent that the two would appear to be almost **two** principles, though in the Gītā they are never presented as **mathematically two,** (ii) it has **to say clearly** that ब्रह्मन् or अव्यक्त is a चेतन प्रकृति of पुरुष at least so far as the relation (particularly that of creating— उत्पत्ति) of the beings with its Reality is concerned, (iii) along with this चेतन प्रकृति or ब्रह्मन् the Gītā has to mention in some alternative schemes of its about the said relation **one more** *avyakta* principle or two prakrtis to explain the purely जड जगत् (VII. 3-4) or the principle of activity (कर्म, क्रिया) with which the Gītā was primarily concerned and even sometimes to explain the beings (VIII 16-17). (iv) In one alternative plan the Gītā compresses the two प्रकृतिs of other schemes into one (e g., IX 7-10)

These developments of the old metaphysical Reality, to which the Gītā was led in its effort to explain the relation of beings and its Reality, are not in agreement with at least the Oldest Prose Upanisads, e g., the Chāndogya and the Brhadāranyaka and hence there is no wonder that they appear as पूर्वपक्षs in the Brahmasūtra, e. g, when the Sūtrakāra says that the principle called प्रकृति in the Gītā is itself the Reality or ब्रह्मन्, so that in the Reality there should not be the distinction of प्रकृति and its owner (Bra. Sū 1 4. 23-27), or when the Sūtrakāra denies that there is any Reality (or

its aspect) **higher than** the Avyakta (Bra Sū. III. 3 31). According to the Brahmasūtrakāra, if the Gītā was not to be given up as an authority, it must be interpreted in the light of the Upanisads, i e, as identical in doctrines with the teaching of the Upanisads, (and not even as a philosophy historically later than, and a further development of, the Upanisads)

The point is that if we are right in interpreting the Brahmasūtra, we can get a great help in interpreting the Gītā and *vice versa*

6 (1) Śankara is right in saying that this verse (6) explains verses 4-5

In our opinion the purpose of this simile is to show that the आकाश is greater than वायु which is itself omnipresent (सर्वत्रग) Purusa to which Krsna corresponds or with whom Krsna is identical, is declared to be higher than the Aksara which is itself higher (अक्षरात्परतः परः. पुरुष — Mu. Upa II 1 3) The Self of the Lord (which is called the Prakrti in the next verse) is the cause of the beings and the Lord Himself is greater than the Self of the Lord The Lord and His Self both are omnipresent and yet the Gītā makes a distinction between the two, that the Lord is higher than the Aksara (the Self of the Lord, the Prakrti)

It will not be out of place to note here that the author of the Brahmasūtra refutes a view that the Purusa is higher than the Aksara on the ground that there cannot be **two** omnipresent principles one of which is higher than the other Vide our Interpretation of the Brahmasūtra (Bra Sū III. 3. 9, III. 2. 37)

In our opinion the adjective सर्वत्रग· is very important and explains the purpose and nature of the doctrine taught in verses like IX 4-13 about the relation of the भूतs and the Lord.

(2) Śankara explains सर्वत्रग etymologically and also says that the Lord is सर्वगत like the आकाश (The word सर्वगत also occurs in Bra. Sū. III 2 37.) According to him the importance of the simile lies in saying that the beings reside in the Lord but do not at all affect (lit. touch) Him. In v 11 he says that the परमात्मतत्त्व is like the आकाश (आकाशकल्पम्) He does not bring in his theory of महाकाश and घटाकाश here

7. (1) We have already on severel occasions pointed out that there are several Srutis in the accepted principal Upanisads, in which the origin, continuation and disappearance of the beings are traced to, in and into the nirākāra Brahman called the Avyakta, the Aksara, etc. Bra. Sū I 1 is solely devoted to the discussion of these Śrutis.

The Gītā here (IX 7) traces the origin and disappearance of the beings to what is here called the प्रकृति of the Lord. The प्रकृति here should mean Brahman or the nirākāra Aksara (Mu Upa. I. 1 6) This प्रकृति would belong to the Lord This view will be quite consistent with the general view of the Gītā that the Lord (or the Purusa e g in VIII. 22) is higher than the Aksara

This प्रकृति in IX. 7 will correspond to both the Avyakta-principles of Adhyāya VIII combined together, to the higher Prakrti of Adhyāya VII 6 (एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय-6B), to the Ksetra of Adhyāya XIII. 26, to the महद् ब्रह्म of Adhyāya XIV 3 and to various other principles in other Adhyāyas of the Gītā. Scholars have made efforts to identify this Prakrti with either the Parā Prakrti, the Aparā Prakrti or simply the Prakrti of the other Adhyāyas as well as with the Para or Apara Avyakta, the Ksetra, the Māya, etc. of the other Adhyāyas also. *Vide* Principal Das Gupta, H I. P, Vol II, P 463

We suggest that each Adhyāya in which a theory of

the relation of beings with the Reality is given has its own independent theory and in the interpretation of the Gītā we should not go **beyond a comparison** since various theories about this relation are given in the Gītā with the common back-ground of the Doctrine of Non-Dualism (अद्वैत) only and since the professed purpose of each Adhyāya is to present an aspect of the Path of Disinterested Action (Yogah karmasu kauśalam-II. 50). The author of the Gītā does not anywhere say that he has given only **one** theory in all the Adhyāyas. The Upanisads themselves give various theories and the Gītā seems to follow the method of the Upanisads in its effort of harmonizing them and making out a Brahmavidyā. In our opinion the identification of the various theories or principles in the Gītā is nowhere implied in the Gītā.

Moreover, several scholars have taken प्रकृति in passages like IX. 7 as an inanimate (जड) principle. We suggest that as the origin of beings it was taught in the Upanisads and the Gītā as a spiritual principle only.

The Brahmasūtra clearly says that the principle which is called प्रकृति (in the Gītā) is nothing else but Brahman because the beings which are traced to the Prakrti are **directly** traced to Brahman Thus, the Brahmasūtra tries to identify the प्रकृति with the Possessor of the प्रकृति and thus to obliterate or wipe out the distinction of higher and lower made by the Gītā (on the basis of the relation of beings) between the sākāra and nirākāra aspects of the Reality (= between the Purusa or Krsna and the Prakrti). Vide Bra. Sū. I. 4 23-27.

(2) कल्पक्षये—In Bha. Gī. VIII. 17 a period of one thousand युगs is given as the day of Brahmā and the lower Avyakta is stated to be the source of beings (भूतs). We have explained the lower Avyakta as an aspect of the higher Avyakta itself, i. e, as the conscious Nature of the Lord, since that alone can be said to be the source of

beings In Bha Gī IX. 7 the Prakrti governed by the Lord Himself as distinguished from Brahmā is mentioned ; and it is probably therefore that no lower Prakrti corresponding to the lower Avyakta is given in this passage

In the Puranic mythology which is undoubtedly later than that of the Gītā कल्प is the name given to the life-period of Brahmā , so, if we adjust the Gītā idea of कल्प to that of the Purāna's, we should say that कल्प in this verse corresponds to महाकल्प which, in the Purānas, means the entire period of the activity of अक्षर ब्रह्मन्

A question may be asked which are the भूतs created by Brahmā from the lower Avyakta and which are the भूतs created by the Lord (higher than the Aksara) from the Prakrti which here corresponds to the higher Avyakta. The Gītā does not seem to us to distinguish between the two types of भूतs. Adhyāya IX and Adhyāya VIII seem to follow two different and independent traditions. The former does not depend upon the intervention of Brahmā

The idea about the सृष्टि from and प्रलय into the (परा) प्रकृति or अक्षर ब्रह्मन् is also mentioned in the संहिताs of the पाञ्चरात्र School and that idea must be traced to verses like Bha. Gī IX. 7-10 Articles (1) on Nights and Days of Nārāyana and (2) on Higher or "Pure" Creation (*Evolution, First Stage*) in Prof Dr F. Otto Schrader's Introduction to the Pāñcarātra (PP 27-39) give useful information on this point He writes "... ... a single day of each Brahmān or ruler of a Cosmic Egg comprises no less than 43,00,00,000 years of men It is followed by the "Night of Brahmān", of equal length as his day, ... This process is repeated 360 × 100 times, after which the life of Brahmān (brahmāyus) comes to a close by the Great or Total Dissolution The Night following it is of the same duration as that of the life of Brahmān, and is followed by another similar to the former, and so on. These longest Days and Nights are called, in the

Pāñcarātra, Days and Nights of the Purusa, the Highest Self, the Lord, etc. For the Purusa's life, says the text, there exists no measure. . "

For, the fact that the प्रकृति from which the beings are produced is the परा प्रकृति, we may compare the word योनि in एतद्योनीनि भूतानि in VII 6 and तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः (Mu Upa. I. 1 6–7) and also in योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū I 4. 27).

(3) Śankara explains प्रकृतिम् as त्रिगुणात्मिकामपरां निकृष्टाम्. But this seems to be totally wrong for the reasons already given above.

8. (1) In his introduction to v 8 Śankara explains the प्रकृति as अविद्यालक्षणाम्. This explanation may apply to his interpretation of प्रकृति in v 7, but it is not supported by any word in these verses (7–8).

(2) स्वाम्—The प्रकृति (both परा and अपरा) is generally mentioned in the Gītā as a power belonging to and controlled by the Lord The Aksara Brahman has two aspects, *viz.*, (1) that of the Parā Prakrti and (2) that of a goal of the liberated and the abode of the Lord. It is in the former aspect that the Aksara is governed by the Lord.

(3) अवष्टभ्य—Śankara explains अवष्टभ्य as वशीकृत्य Prakrti belongs to the Lord and so there is no doubt of the प्रकृति being ever independent of the Lord. Therefore the interpretation of वशीकृत्य is superfluous Moreover, the वशीकरण or suppression (= arresting, e g, in कण्ठ स्तम्भितबाष्पवृत्ति-कलुष . Shakuntala IV 5) would not be helpful in creating the beings

The root स्तम्भ् (with अव) has the sense of ' To stupefy, paralyse, benumb ' (Apte's Dictionary, P 1004) and if we take that sense here, we can explain that the Lord has to benumb the चेतनप्रकृति to some extent because he has to create the भूतs who are souls in the bodies (here, in the subtle bodies) from the प्रकृति Thus, the word अवष्टम्भ also shows that प्रकृति here is the चेतनप्रकृति which is one out of the two forms of अक्षर ब्रह्मन्.

(4) अवशम्—Śankara—अस्वतन्त्रमविद्याविदोषै. परवशीकृतम्. But 'अवशम्' may mean that the beings whom the Lord creates have no choice but to be created, they are born per force. The Muktas who merge into the चेतनप्रकृति may be reborn **at their own will**; but not so the bound souls.

9. (1) Sankara raises a question that as the beings created by the Lord are of diverse character (विषम), He would be bound by the धर्माधर्म involved in the act of such a creation. We think, the fact of the diverse creation is not at all important here The question is whether the act of creating, the act of benumbing the प्रकृति, which the Lord performs repeatedly (पुन: पुन), just like a man performing his various acts, **bind** the Lord or not As they are acts, they must by their nature **give a result** to their performer The author of the Gītā here, through the mouth of the Lord, says that they **do not bind** the Lord since the Lord performs them **disinterestedly** (उदासीनवत्) and without any attachment to the results and even to the acts themselves (असक्त तेषु कर्मसु)

Sankara, however, is correct in his **conclusion** in which he gives the **implication** of the verse that **similarly** the acts will not bind a man if he does his acts **disinterestedly.**

(2) कोशकारवत्—Like a silk-worm which is bound in the cocoon which it makes

10 (1) Sankara lays the whole emphasis in this verse on the word अध्यक्ष " an onlooker " (दृशिमात्रस्वरूप). He explains " हेतुनानेन " as referring only to मयाध्यक्षेण (not to मयाध्यक्षेण प्रकृति सूयते सचराचरम्) ; and 'विपरिवर्तते' according to him means " विपरिवर्तते सर्वास्ववस्थासु " His interpretation of the whole verse is that the creation of the world or any activity of the world is due to the fact that the Lord **thought** of creating it (दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगत सर्वा प्रवृत्ति.) or that a man thinks that he sees the world. Even the experience of pleasure and pain, of enjoying, seeing, hearing, etc, is only of the nature of a cognition and ends

in a cognition (जगत· सर्वा प्रवृत्ति . ..अवगतिनिष्ठाऽवगत्यवसानैव)
So, according to Śankara, this verse proves what is called in the later Sānkara Vedanta the theory of दृष्टिसृष्टिवाद (*viz*, there is a creation only because one sees it) " Apart from our seeing the world, there is no real world independent of our experience of it, which would be the cause of our experience "

Sankara's interpretation is objectionable on many grounds (1) The word अध्यक्ष means an eye-witness but does not mean a neutral or indifferent eye-witness It also means a controller and a ruler, प्रशासितृ (Cf. कविं पुराणमनुशासितारम् = VIII 9). The word does not mean that the Lord does not do anything else but simply the work of being a witness अध्यक्ष is दृशिस्वरूप, but not दृशिमात्रस्वरूप. (2) In fact the Lord does **all acts** required for the creation of the beings from the Prakrti, but he does not do them with a desire for the results or even for the acts themselves (Cf the plu. in कर्माणि and कर्मसु in v. 9) (3) हेतुनानेन refers to the statement in the first half of the verse and not only to the fact of the Lord being an अध्यक्ष. So, it means " Since the Prakrti produces the world of animate and inanimate beings under the Lord as the supervisor. " (4) विपरिवर्तते—rotates frequently—would mean · The world is produced and is dissolved again and again If the Lord were not present to guide the creation of the beings from the world, the world would not evolve and involve at all. The evolution and involution, frequent as they are of the world, are real facts and are assured because the Lord is the active supervisor of the Prakrti's activity. प्रकृति cannot fail in its creation of beings because the Lord would force it to create the beings again and again. (5) By सर्वासु अवस्थासु Sankara seems to mean the stages of evolution and involution.

Thus, in our opinion, the verse is intended to explain **why** the प्रकृति must create the creation of animate and

inanimate beings after every dissolution (प्रलय). It does not aim at explaining **how** the प्रकृति creates the animate and inanimate beings.

(2) सचराचरम्—The beings are created from the प्रकृति and we have explained that ' भूतs ' or ' beings ' mean **souls in the Bodies.** If a question be asked ' Are the souls produced or not ? ', the author of the Brahmasūtra says that the souls are never produced and hence the expression चराचरम् means that only the अचर (unmoving, inanimate) जगत् **is produced** The चर becomes manifest but is never produced. Vide Bra. Sū. II 3 (चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात् तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात् ।) So, when the Scripture says that beings are produced from the प्रकृति, it means that souls in the bodies become manifest from the प्रकृति For this reason also प्रकृति must be a चेतनप्रकृति. According to the author of the Brahmasūtra the प्रकृति is to be identified with Brahman Itself

(3) सूयते—This is the usual way of describing the creation from a चेतन प्रकृति by the चेतन पुरुष (= the Lord) Cf. पुमान् रेत: सिञ्चति योषितायां बह्वी· प्रजा: पुरुषात्संप्रसूता (Mu. Upa. II. 1 6). So सूयते also means that the प्रकृति is not a जड प्रकृति here

11. (1) मम भूतमहेश्वरं परं भावम् अजानन्त —From the context of the verse (about the relation of the beings and the Lord– v. 4–13) we suggest that the word भूतमहेश्वर is the most important word in this verse The प्रकृति **gives birth to** the beings, but the Lord is higher (param bhāvam) than the प्रकृति and as such he is the Great Lord of the beings

In our opinion the verses do not simply emphasize the fact of the Lord Krsna being a human incarnation of the Reality (or Brahman, the nirākāra aspect), but it requires us to look upon Krsna as a human incarnation of **the higher existence** (higher than the चेतन प्रकृति) **which is the Lord of the beings** So, the verse emphasizes the fact of Krsna being **an incarnation of the Purusa** as distinguished

from the Aksara which is identical with the Prakrti which produces the beings (not the other Prakrti which produces the elements)

(2) परभावम्—Śankara—परमात्मतत्त्वमाकाशकल्पम् आकाशादभ्यन्तर-तमम्—We have explained परभावम् as higher than the प्रकृति mentioned in verse 10

(3) भूतमहेश्वरम्—This would refer to the fact that the Lord Krsna acts as the controller and ruler of the Prakrti when the latter produces the beings Though the प्रकृति here is a चेतन or conscious principle, it is impersonal being only a प्रकृति and hence it requires a ruler in performing its function and that ruler is the Purusa higher than the चेतनप्रकृति, and Krsna is identified with that Purusa Though the चेतन ब्रह्म gives birth to the beings, the पुरुष or कृष्ण who guides the evolution in the Lord because the प्रकृति (चेतन ब्रह्म) belongs to Him

भूतमहेश्वर—This expression shows that the word महेश्वर has not yet become a technical word for God Śiva as distinguished from Visnu The word ' महेश्वर ' occurs also in the Śve. Upa. and it is doubtful also whether that Upanisad uses that word in a conventional sense, because we find the word there also as a new word

The Gītā is often said to be a Vaisnavite work. But in the Vaisnavite Purānas we find Visnu distinguished from Siva while in the Gītā there is no such distinction In fact there is no mention in the Gītā of Śiva as the Supreme God Similarly ' Visnu ' also is not mentioned in the Gītā as the Supreme God, though Krsna is addressed as विष्णु and other epithets of विष्णु (गोविन्द, केशिनिषूदन, मधुसूदन etc. etc) are also used in addressing Krsna. So, as both the words महेश्वर as well as विष्णु are used in the Gītā for Krsna we suggest that the Gītā should be assigned to a period when no sharp distinction between विष्णु and शिव existed but when the पुरुष higher than अक्षर or निराकार aspect was called महेश्वर as well as विष्णु etc.

Śankara explains भूतमहेश्वर as भूताना महान्तमीश्वर स्वमात्मानम्. Thus, he tries to bring in his doctrine of the identity of जीव and परमात्मन्

(4) It seems to us that one of the chief aims of the Gītā (or the revised edition of the Gītā) was to emphasize Krsna's identity with the Purusa higher than the Aksara (here appearing as the चेतन प्रकृति of the beings) The doctrine of the पुरुष above the Aksara also called the Avyakta was known from the Earlier Metrical Upanisads and these Upanisads insisted that the Aksara or Brahman known in the Chāndogya and the Brhadāranyaka Upanisads should be taken as lower than the Purusa known also in the Chāndogya and the Brhadāranyaka Upanisads The Gītā repeated this doctrine and added that Krsna (called by various epithets some of which could be applied to the later God Siva alone) should be taken as an incarnation of the Purusa higher than the Aksara

Taken in the above light these verses (11-13) do not criticize Buddhism or Jainism, but only the followers of the Upanisads and ask them to take Krsna as the Purusa and as the Great Lord of the beings, the Aksara of the Upanisads remaining as the source of beings in the capacity of a चेतन प्रकृति The fact of taking Krsna to be the **beginning** of the beings (भूतादि) is stressed also in v 13.

12-13 (1) As to who are criticized here vide Notes on IX. 3, 11-13, VII 24, and particularly VII 15

While emphasizing the fact of the Lord Krsna Himself being the भूतमहेश्वर and as such the One who is the most highest (पर भावम्) and, again, the fact of His being the beginning of beings (भूतादि—verses 11 and 13 respectively), the author of the Gītā here seems to criticize those **who do not think of the cause of beings at all** but who are led away by various yearnings and desires (āsāh) and who perform the religious deeds promising various desired objects.

As the verse refers to āsāh, desires and hopes, we think the topic to be persons not belonging to Buddhism and as it mentions कर्मन् which probably means rites and ceremonies promising the achievement of desired objects it is not likely to deal with the materialists. ज्ञान in मोघज्ञान probably means the denial of the knowledge of the source of beings being useful at all. So, the proper subject of the verse will be persons who were Hindus staunchly following the religion of the three Vedas (त्रयीधर्म) and denying the Upanisads and their teachings in which the source of beings is chiefly discussed (Cf. Bra. Sū. I 1). They were an extreme type of ritualists (the other extreme type newly taught in the Gītā being that stated in v 16).

(2) मोघाशा·—Buddhist ethics ask a man to abandon all desires The Gītā also opposed all desires The Vedic sacrifices promised various desired objects to those who performed those sacrifices. Buddhism discarded the Vedic Sacrifices , the Gītā advised men to perform the sacrifices but without a desire for their rewards, just as it asked a man to do all his duties without a desire for the result. The Gītā even advised a man to look upon his daily duties as so many sacrifices (or parts of a big sacrifice) dedicated to the Lord. According to the Gītā even the *kāmya* sacrifices may be performed disinterestedly The Lord will be the *bhoktr* (of the result) of such sacrifices. This was the भागवतधर्म practised by the सात्वतs according to the नारायणीय पर्वन्. But the extreme कर्मकाण्डिन्s drenched themselves deep into the desires for various objects and for their sake performed the sacrifices. Hence they are called मोघकर्माणः

(3) मोघकर्माण·—Vide the above Note

(4) मोघज्ञाना·—Those who raised the question of the origin of the beings (भूतादि) and the Lord of beings would naturally say that the knowledge which concerns only the rites and their deities is a futile ज्ञान

(5) These persons may be also called अचेतस —people without any intelligence

(6) राक्षसी and आसुरी प्रकृतिs as opposed to दैवी प्रकृति In Adhyāya XVI the created beings (भूतसर्ग) are classified under two heads —(1) आसुर and दैव, demonaic and divine

But the chief difference between the view in this Adhyāya (IX) and Adhyāya XVI is that the former gives to the जीवs **freedom of choice** from the two प्रकृतिs आसुरी and दैवी, while according to Adhyāya XVI the souls **are created to be** आसुर and दैव The verbal forms श्रिता and आश्रिता in v 12 and 13 respectively should be compared with such expressions as मानुषी तनुमाश्रितम् (v. 11), मामाश्रित्य यतन्ति ये (VII 29) etc, and on their strength one would be convinced that **resort** to either of the two प्रकृतिs is a question of the free choice of the individual soul. On the contrary, the word सर्ग (द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन् दैव आसुर एव च) shows that **from their very existence** the beings are supposed to be divine or demonaic , and the fact that a certain type of people are stated to be always going down and down in the hell (v XVI 16) and the Lord (by way of impartial justice) throws them eternally in आसुरी योनिs (19) and, lastly, that they never reach the Lord, is a proof that the view in Adhyāya XVI believes in beings created as demonaic and destined for eternal hell and remaining eternally in hell

(7) What are the two प्रकृतिs, आसुरी and दैवी ? Are they the individual natures or the two Natures of the Lord ? Vide Notes on प्रकृत्या नियता स्वया in Adhyāya VII. 20 The individual nature is a part of or is derived from the Universal Nature The Universal Nature when resorted to by the individual becomes the individual's nature.

The Lord has two Natures which according to Adhyāya VII are called अपरा and परा प्रकृतिs The former is called माया (VII 14-15) Bha Gī. VII. 15 describes those whose knowledge is taken away by the Māyā (माययाऽपहृतज्ञाना —

Cf मोहिनी प्रकृति), as those who have resorted to demonaic state of mind (आसुर भावमाश्रिता·—Cf. राक्षसीमासुरी प्रकृतिं श्रिता in IX 12) Thus we can identify the प्रकृति of v. 12 with the Māyā of the Lord, which we have already shown to be the अपरा प्रकृति of the Lord. And, consequently, someone may suggest that दैवी प्रकृति in v. 13 is the divine Nature of the Lord which is the अक्षर ब्रह्मन् itself taken as one of the two Natures of the Lord, apart from its aspect of the Abode of the Lord or the Goal of the Jñānin and argue that it is described as नित्यसत्त्व in II 45 which places the वेदs as the object (विषय) of (the Lower Nature consisting of) the three गुणs and asks अर्जुन to be firmly established in the eternal Sattva or the Higher Nature, just as v. 13 speaks of people who have resorted to the Divine Nature (of the Lord).

But to us both आसुरी प्रकृति and दैवी प्रकृति appear to be merely two aspects of the अपरा प्रकृति or माया itself. This प्रकृति creates the world and performs all actions in the world or is the real *kart*r One more aspect of it is that by which the demonaic people are attracted (मोहिनी प्रकृतिम्), so, it seems to be also one more aspect of that very प्रकृति, by resorting to which the divine-natured people **are properly guided** The aspect which attracts and misguides may be taken as due to the predominence of तमस् in the प्रकृति, while the other aspect which guides the high-souled people (महात्मन —v. 13) is perhaps to be taken as the aspect in which सत्त्व predominates. Thus, नित्यसत्त्व (II. 45) would mean this divine aspect As अर्जुन is in the world, he cannot fix him in the अक्षर ब्रह्मन् which is described as the Abode of the Lord. Also, as Śankara points out दैवी प्रकृति is the nature of the देवs, and though divine, it is a part of the अपरा प्रकृति because that प्रकृति alone is the cause of the world. Not only this, but Adhyāya XVI says that the beings (भूतs) are themselves आसुर and दैव , and, the प्रकृति concerned with both these types of beings cannot be any other but the अपरा प्रकृति,

since the भूतs are within the world So, we suggest that दैवी प्रकृति is also an aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord, that aspect in which सत्त्व predominates (Cf नित्य सत्त्व in II. 45) The word आश्रिता (v 13) also shows that दैवी प्रकृति refers to the body of the beings (महात्मान), and the body is an effect of the अपरा प्रकृति

(8) Sankara explains राक्षसी and आसुरी प्रकृति as रक्षसा प्रकृति and असुराणा प्रकृति and says that it is देहात्मवादिनी प्रकृति

13. (1) दैवी प्रकृति—Vide Notes on v 12. दैवी is here opposed to आसुरी in v 12. Śankara also explains it as देवाना प्रकृति· In VII 14-15 the मोहिनी प्रकृति is called दैवीमाया in the sense that it **belongs to the Lord,** the देव Sankara—देवाना प्रकृतिम्. We do not think that the दैवी प्रकृति here means the सत्त्व aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord.

(2) महात्मान —As opposed to विचेतस in v 12

(3) ज्ञात्वा भजन्ति—The knowledge or the Lord as the source of the beings precedes भक्ति

(4) अनन्यमनस —Vide Notes *supra* This one-mindedness is a characteristic of the later ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतs described in the नारायणीय section of MBh XII

(5) Śankara explains दैवी प्रकृति as देवाना प्रकृति and characterizes it as शमदमदयाश्रद्धादिलक्षणाम्

(6) Śankara—भूतानाम् = वियदादीना प्राणिना च आदिम्. Vide our notes on भूतs in Bha. Gī VIII

(7) Sankara explains भजन्ते as सेवन्ते

14. (1) This verse gives some details about the meaning of भजन्ते in v. 13 , in other words, it gives the स्वरूपs or forms of भक्ति, *viz*, कीर्तन, नमन (कीर्तयन्त· and नमस्यन्तः). We quote here the well-known verses of the Bhāgavata Purana, which mentions the nine forms of भक्ति (नवधा भक्ति) ·—

श्रवणं कीर्तनं विष्णोः स्मरण पादसेवनम् ।
अर्चनं वन्दन दास्य सख्यमात्मनिवेदनम् ॥

इति पुंसार्पिता विष्णौ भक्तिश्चेन्नव लक्षणा ।
क्रियेत भगवत्यद्धा तन्मन्येऽधीतमुत्तमम् ॥ (Bhā.Pu VII. 5 23-24)

Cf. also मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।
कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ X 9

The आत्मनिवेदनम् may be traced to the idea of verses like the following in the Gītā —

(i) यत्करोषि यदश्नासि यज्जुहोषि ददासि यत् ।
यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ IX 27

(ii) मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु ।
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः ॥ IX 34

(iii) मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ XI. 55

The Gītā is the original work to which the various भक्ति ideas of MBh., the पाञ्चरात्रसंहिताs, the भागवत पुराण, and other पुराणs can be traced

(2) यतन्तश्च दृढव्रता —What kind of effort is required on the part of the devotee ?

Śankara—यतन्तश्च = इन्द्रियोपसंहारशमदमदयाहिंसादिलक्षणैर्धर्मैः प्रयतन्त By इन्द्रियोपसंहार he wants to imply perhaps संन्यास Moreover he seems to have in his mind the famous Br Upa Śruti, *viz*, तस्मादेवं विच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वात्मन्येवात्मानं पश्यति (Br Upa. IV. 4 23—Cf also शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया तेषामवश्यानुष्ठेयत्वम्—Bra Sū. III 4 27. Vide our Interpretation in Vol I). Śankara's doctrine of साधनचतुष्टय (Śānkara Bhāsya on Bra Sū I II) is very well-known, *viz*, नित्यानित्यवस्तुविवेक इहामुत्रार्थ भोगविराग., शमदमादिसाधनसंपत् and मुमुक्षुत्व , and by आदि in शमदमादि we have to understand उपरति, तितिक्षा, समाधान and श्रद्धा

Rāmānuja—यतन्त मत्कर्मस्वर्चनादिकेषु वन्दनस्तवनकरणादिकेषु तदुपकारकेषु भवननन्दनवनकरणादिकेषु च दृढसंकल्पाः यतमाना . So Rāmānuja includes the effort in building a temple or a house for the Lord, the नन्दनवन, etc. also under the यत्न

Madhusūdana—कीर्तयन्तः = वेदान्त शास्त्राध्ययनरूपश्रवण-व्यापारविषयीकुर्वन्त इति यावत् । तथा यतन्तश्च-गुरुसंनिधावन्यत्र वा वेदान्ताविरोधितर्कानु-

सधानेनाप्रामाण्यशङ्कानास्कन्दितगुरूपदिष्टमतत्स्वरूपावधारणाय यतमाना श्रवणनिर्धारितार्थबाधशङ्कापनोदकतर्कानुसन्धानरूपमननपरायणा इति यावत्—Thus, Madhusūdana tries to interpret यतन्त (along with कीर्तयन्त) in the light of आत्मा वा अरे द्रष्टव्य श्रोतव्यो मतव्यो निदिध्यासितव्य (Br Upa II 4.5). It is under च in नमस्यन्तश्च that Madhusūdana includes the नवधा भक्ति mentioned in the Bhāgavata P and by नित्ययुक्ता उपासते Madhusūdana takes निदिध्यासन which, he says, is the चरमसाधन the last and final means of reaching the Lord He says that ज्ञान of IX. 1 is described here (v. 14)

We have said that ज्ञानम् in IX 1 seems to refer to the knowledge of the relation of the beings (भूतs) and the Lord Moreover, Madhusūdana seems to forget that ज्ञान is actually mentioned **separately** in ज्ञानयज्ञेन in the next verse (15).

Thus, while Śankara and Madhusūdana explain यतन्त: in the light of the means prescribed in the Upanisads, Rāmānuja interprets it in such a way as to imply even the Pauranic sectarian views about the साधन of भक्ति. But we suggest that यतन्त should be interpreted in the light of the Gītā itself and, if so, the verses from the Gītā (X 9, IX 27. IX 34, XI. 55) quoted above and many other verses of this work itself should guide us in determining the nature of the effort of the devotee as distinguished from the Jñānin dealt with separately in v. 15. It is primarily the effort of self-surrender of the devotee to the Lord and the Lord alone (अनन्यमनस. in v. 13, मद्गतप्राणा) and it may include the arguments in favour of self-surrender (ईश्वरशरणागति), as we have also बोधयन्त परस्परम

15 (1) च and अपि in ज्ञानयज्ञेन चापि यजन्तो मामुपासते—These two particles clearly show that ज्ञान as a means is distinguished here from भक्ति stated in v. 14. There is no doubt that the Gītā accepts many different paths to reach the Lord, as independent and self-sufficient paths, not as steps or stages on a single path (ज्ञान according to Śankara,

भक्ति according to Rāmānuja, कर्मयोग according to Tilak). Vide our Notes on V 1-6, XII 8-12, XIII 24-26

(2) ज्ञानयज्ञ—As opposed to द्रव्ययज्ञ—Cf. श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञात् ज्ञानयज्ञ. परंतप—Bha. Gī IV 32 (also XVIII 70). Verses 15-19 explain the nature of the ज्ञानयज्ञ (and also the ज्ञान). In our opinion ज्ञानयज्ञ does not mean संन्यास alone, but it is a term used for the various allegorical यज्ञs described in Adhyāya IV and particularly for the कर्म of कर्मयोग which is identified with यज्ञ metaphorically for reasons and with results explained by us in our notes on Adhyāya IV This fact can be proved by a comparison of v 16 with v IV. 24

Besides this कर्म of कर्मयोग, ज्ञानयज्ञ here also means meditation on God according to various doctrines, *viz.*, एकत्व, पृथक्त्व, etc, as stated in 15B.

So, here we have to take ' ज्ञानयज्ञ ' in a wider sense than the one in IV 32, but in any case it does not mean सन्यास alone, though the attitude of यतिs can be classified under the title of ज्ञानयज्ञ--IV 28.

The important point to be noticed here is the place given to ज्ञानयज्ञ rather than the nature of ज्ञानयज्ञ The ज्ञानयज्ञ which also means कर्मयोग the central topic of the Gītā is here given a secondary place, as if by way of concession This is the implied sense of चापि in ज्ञानयज्ञेन चापि. The author of this part of the Gītā does not distinguish between कर्मयोग and सन्यास so as to prefer कर्मयोग to सन्यास, but he distinguishes भक्ति and ज्ञानयज्ञ and clearly prefers भक्ति to ज्ञानयज्ञ as can be inferred from the first mention of भक्ति in v 14 and the second place assigned to ज्ञानयज्ञ in v. 15 Perhaps we are not wrong in suggesting that the first edition of the Gītā gave prominence to निष्काम कर्म or कर्मयोग and then once it was revised in favour of the भक्ति doctrine keeping कर्म, i. e, योग (योगशास्त्र--in the title) in योगः कर्मसु कौशलम् as the background of all the अध्यायs.

The place given to भक्ति here may be compared with the place assigned to कर्मयोग in Bha GI. II–VI. In III 3–8, V 2 and 6, and VI. 2 कर्मयोग is preferred to संन्यास, while in IX. 14–15 कर्मयोग (lit. ज्ञानयज्ञ) is implicitly said to be second to भक्ति. In XII 8–12 also preference is given to निष्कामकर्म with भक्ति predominent in it rather than to निष्कामकर्म without भक्ति because the former is mentioned first and the latter last (other aspects of योग (= निष्कामकर्म) being placed between the two).

(3) एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम्। Here four different methods of उपासना (meditation on Krsna) are mentioned.

एकत्व and पृथक्त्व seem to us respectively to mean (1) Krsna and अक्षर ब्रह्मन् being looked upon as identical and (2) as different. In VIII. 22 पुरुष to be reached through भक्ति is declared to be different from (and higher than) अक्षर ब्रह्मन्, in X. 12 Arjuna tells Krsna that He is परब्रह्म and also पुरुष (so, also in XI. 18—अक्षर and पुरुष', XI. 37–38), in X 17 Arjuna asks Krsna about the various forms in which He is to be contemplated (केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया), so that, the विभूतियोग explains "बहुधा" "as being many" or "in many forms"; while XI 11 mentions (among other forms) the विश्वतोमुख (रूपम्) and thus the विश्वरूप with faces in all directions (विश्वतः) will illustrate the उपासना of the Lord as विश्वतोमुख

In Bra. Sū III. 3 also the different methods of meditation on Brahman are mentioned. We recommend Sūtras III. 3 42 and 50 (or rather III. 37–54) to the reader for study of the meaning of एकत्वेन and पृथक्त्वेन suggested by us The word पृथक् in तन्निर्धारणानियमस्तदृष्टे: पृथग्ध्यप्रतिबन्धः फलम्—III 3. 42 and अनुबन्धादिभ्य प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववदृष्टश्च तदुक्तम्—III. 3 50 is particularly noteworthy in this connection. We believe that these सूत्रs (III 3. 37–54) discuss the question whether for the purpose of उपासना अक्षर and पुरुष are two different aspects or not and we have similarly explained them in our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol I.

Barnetts's note on IX. 15B—These worshippers contemplate the Supreme either as the Universal One, the Whole of existence, or as specially manifested in any phenomonon that they may choose to meditate upon, e. g., the sun or moon, or as combining an infinite number of aspects, such as are detailed in XI 5.

Śankara—एकत्वेन = एकमेव परंब्रह्मेति, पृथक्त्वेन = आदित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान् विष्णुरादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते, बहुधा अवस्थित स एव भगवान् सर्वतोमुखो विश्वतोमुखो विश्वरूप इति त विश्वरूप सर्वतोमुखम्. Sankara explains बहुधा = बहुप्रकारेणोपासते, so बहुधा refers to एकत्वेन, पृक्त्वेन and विश्वतोमुखम्, there being **only three** methods mentioned in the verse.

Rāmānuja—People worshipping Me with the ज्ञानयज्ञ meditate **as one single Principle** upon Me who am of many forms (विश्वतोमुखम्) owing to the fact of My becoming different (= पृथक्त्वेन) in various ways.--Rāmānuja says that the Lord who is **one** only forms the सङ्कल्प " बहुस्या प्रजायेय " and thereby He Himself assumes the form of the world (पृथक्त्वेन = जगदाकारेण) of the **variety** of the lower animal, the human being, inanimate objects, etc., which are His bodies (बहुधा) According to Rāmānuja, the meditator meditates on the Lord in only one way, *viz.*, as One Principle, though he knows that the Lord has " become many " and " has by His thought multiplied ". Thus, he tries to avoid the fact that here the Lord, even in respect of the ज्ञान of His, allows several alternative doctrines. He explains पृथक्त्वेन as स्थूलचिदचिद्वस्तुशरीर, so that एकत्वेन would imply the sense of सूक्ष्मचिदचिद्वस्तु शरीरः and thus the verse would support his philosophy of विशिष्टाद्वैत.

(4) According to Tilak the verse admits the possibility of **knowing** God variously, i. e., of various views of the Reality, all of which give the right knowledge about God. He takes एकत्व as the अद्वैत doctrine, बहुधा as the द्वैत doctrine and पृथक्त्व as the विशिष्टाद्वैत doctrine. Thus, विश्वतोमुख means " One who is, and should be known to be, of various forms ". He holds that the verse refers to doctrines

like those of Śankara, Rāmānuja, Madhva and other Vedānta Ācāryas.

(5) Dr. Bhandarkar—" Some people worship him by Jñānayajña, i. e., a rationalised sacrifice, taking him as one or several or as having his face in all directions " (Vaisnavism, etc, P. 19).

(6) Deussen—" Others worship me in that they offer their Knowledge as sacrifice to me—I who exist as Unity and extend myself mostly (बहुधा) as Peculiarity (पृथक्त्वेन) in all directions ". (Der Gesang des Heiligen, P. 64.)

(7) According to Garbe the latter half of the verse gives three optional ways of worshipping the Lord : (1) as the One, or (2) as different from the world of appearances, or (3) as the One in various forms present everywhere (Die Bhagavadgītā, P. 122).

(8) Rudolph Otto—......worship Me " as one or as several ", in unity and severalty in many forms,". He says that the examples that follow (in v. 16, etc.) exhibit the dual aspect of Identity and Transcendence of the old Brahman.—How ?

(9) Hill says that there is no alternative conjunction (वा = or) in the verse, and therefore the verse speaks of those who worship Krsna as both ' with the idea of his oneness ' with all existences (भूतानि), and at the same time ' with the idea of his separateness ' from them. He takes एकत्वेन as भूतै एकत्वेन and पृथक्त्वेन as भूतेभ्यः पृथक्त्वेन. He says that एकत्व and पृथक्त्व should refer to Krsna's oneness with, and difference from, the beings which are according to him, stated in verses 4-10 of this Adhyāya.

16. (1) According to Śankara this verse and verses 17-19 answer the question why it is that people who follow different methods of meditation, meditate upon the Lord only.

In our opinion the word ज्ञानयज्ञ is explained by this verse, though ज्ञान in ज्ञानयज्ञ should be taken as explained also in v. 15B.

Śankara bases his interpretation of v. 16 on his assumption that verses 14-16 explain only one Path, *viz*., भक्ति or उपासना. Thus, v. 15, according to him, explains the different methods of उपासना We have shown that चापि and अन्ये in v. 15 mean respectively that (1) there are different Paths to reach the Lord and (2) that the followers of each particular Path are different from those of the other Paths (–Note the importance of अन्ये).

(2) यज्ञ in ज्ञानयज्ञ is a term used in an allegorical way Every human act is a यज्ञ and each small part of an act is a part of a यज्ञ Each part being identified with the Lord, the entire act is also identified with the Lord.

In our opinion the interpretation of this verse is identical with that of the following verse in all respects but one :—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ IV. 24.

The difference between v IX. 16 and IV. 24 is that in the former the साकार aspect of the Reality (= Krsna) is mentioned, while in the latter the nirākāra is stated and the two are not to be identified with each other, as we have often explained on the strength of the verses of the Gītā itself On the contrary, the Gītā places the साकार aspect higher than the निराकार.

(3) अहम्—The repetition of अहम् in verses 17-19 shows that, it is not the purpose of v. 16 to emphasize the performance of the ordinary sacrifice It rather aims at raising every human action to the status of a sacrifice, and it is for the sake of this allegorical sacrifice that one should, according to the Gītā, do all his duties. (Vide Bha. Gī IV 23-24.)

(4) We may here note that in a later period a Mīmāmsā school or rather a Bhakti school inclined to perform the देव and पितृ rites laid down by the Scripture preached that these rites were to be performed and the aim in doing

so was to propitiate the Lord Nārāyana and that Nārāyana Himself was the rite in question This became the characteristic of the ऐकान्तिक doctrine of the भागवतs. It may be traced to verses like IV. 24 and IX 16 In course of time v 16 may have been understood as prescribing the rites with a particular भावना and it would suit that class of conservative ritualists who were inclined to follow the भक्तिमार्ग. They gave up other worldly duties and rejoiced only in the performance of the श्रौत and other sacrifices with a peculiar भावना of dedicating them to the Lord and not expecting any reward from their performance The Gītā mentions here (v 16) the word स्वधा and we find that the sages of the नारायणीय पर्व performed also the पितृकर्माणि with this new reformed attitude.

(5) Śankara says that क्रतु is a श्रौतकर्म and यज्ञ is a स्मार्त one

(6) स्वधा is the food-offering to the Pitrs , or food in general.

(7) औषध—Śankara:—(1) अन्न-food, or (2) भेषज्-medicine.

(8) आज्य-Śankara takes it as हवि.

(9) हुतम्—Sankara = हवनकर्म

Thus, Śankara takes this verse as dealing with a sacrifice in the literal sense But this is not in agreement with IV. 23-24.

17. (1) पिता, माता, etc of this world. This view is important for the history of the भक्ति school which allowed the Lord to be looked upon not only as a friend, a master, etc, but also as the Father, the Mother, etc.

(2) धाता = कर्मफलस्य प्राणिभ्यो विधाता

(3) ऋक् साम यजुरेव च—Note that only three Vedas are mentioned here The अथर्वन् was not accepted as a Veda for a very long time. The Manusmrti also mentions the former three Vedas only.

18. (1) Vide our Note on पिता, माता etc. on v. 17.

(2) गति—The goal of the साकार-worshippers.

Sankara—कर्मफलम्–the fruit of the rites or deeds.

How can the Lord be the direct result or aim of any rites or deeds ?

(3) भर्ता—Cf उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।
यो लोकत्रयमाविश्य बिभर्त्यव्यय ईश्वरः ॥ XV. 17.

Cf. also संयुक्तमेतत्क्षरमक्षरं च व्यक्ताव्यक्तं भरते विश्वमीशः । Śve. Upa I. 8
भर्तृ is one who maintains or sustains, while प्रभु is a master, a lord

(4) साक्षी—From very early times in our Scripture God is believed to be living with the soul in the human heart as the witness of his actions.

Cf. द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्ति अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति ॥
(RV. I. 164 20, Mu Upa. III. 1. 1;
Śve. Upa. IV 6 and 22)

The Bha Gī also says the same in many verses, e. g,

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुषः परः ॥ XIII. 22.

(5) शरणम्—Śankara—शरणमार्तानां मत्प्रपन्नानामार्तिहरः. But
Cf (1) तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ XVIII. 62
(2) सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ XVIII. 66

So, शरणम् may be understood as one who gives परा शान्ति and मोक्ष. The sects of Rāmānuja and Vallabha have emphasized this point.

(6) सुहृत्—Cf सखाया in the quotation on the word साक्षी.

(7) प्रभवः प्रलयः स्थानम्—The order would be प्रभवः, स्थानम् and प्रलयः The famous Śrutis discussed in Bra Sū. I. 1 emphasize the fact that Brahman is that from which the beings originate, in which they exist and into which they return.

(8) निधानम् = a store. Śankara = निक्षेपः कालान्तरोपभोग्यं प्राणिनाम्.

(9) बीजम्—The Gītā lays special stress on the fact that पुरुष or Krsna is the seed of the beings and अक्षर or परा प्रकृति is the योनि. VII. 6, XIV 4

Cf. (i) सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तय सभवन्ति याः ।
तासा ब्रह्ममहद्योनिरह बीजप्रद पिता ॥ XIV. 4.

(ii) बीज मां सर्वभूताना विद्धि पार्थ सनातनम् । VII. 10A.

Cf अव्ययम् with सनातनम्.

(iii) यच्चापि सर्वभूतानां बीज तदहमर्जुन । X. 39A.

Śankara explains बीजम् as प्ररोहकारण प्ररोहधर्मिणाम् and अव्ययम् as यावत्ससारभावित्वादव्ययम् । and respectively proves the existence of बीजम् and supports अव्ययत्व by saying न ह्यबीज किञ्चित्प्ररोहति । and नित्य च प्ररोहदर्शनाद् बीजसततिर्न व्येतीति गम्यते ।

Thus, Śankara seems to explain बीजमव्ययम् from the standpoint of his own doctrine of ईश्वर as सोपाधिक ब्रह्म. We have however suggested that बीजमव्ययम् should be interpreted in the light of the verses of the Gītā itself and such an interpretation seems to us to support the Gītā's doctrine of the superpersonality of Krsna being higher than the निराकार ब्रह्मन् serving as चेतन प्रकृति for the appearance of the भूतs

19. (i) अह वर्ष निगृह्णामि—Śankara says . "I prevent the rains during eight months and again I let fall the rains in the monsoon".

But this would mean that "अह वर्ष निगृह्णामि" is a superfluous repetition of "तपाम्यहम्", because तपाम्यहम् is interpreted by Sankara rightly as referring to the summer-heat of the sun So, we must explain 'अहं वर्ष निगृह्णामि' as referring to the absence of rain in the rainy season.

In a country dependent upon its agriculture this is a very important problem. In the (later) Krsna—mythology also this phenominon has become prominent Even in the Ṛgveda the phenominon of drought is emphasized under the mythology of Vrtra and Indra. The Lord seems

to replace only one deity in place of two persons (वृत्र and इन्द्र) and, again, that one deity is not an ordinary deity of the Ṛgveda, but it is the Lord Himself. The importance of these three statements ((1) अहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च, (2) अमृतं चैव मृत्युश्च and (3) सदसच्चाहम्), seems to us to lie in the fact that the Gītā here substitues one all-powerful Reality in place of two opposite powers and, then, that one Reality only is to be worshipped or to be known and no other deity nor any other principle need be thought of by a devotee or a sage. Sole devotion to Krsna the only power or powerful Lord is the lesson of the repetition of माम् and अहम् in these verses (14-22) In v 23 the author considers the case of those who worship a deity other than the Lord Krsna (येऽप्यन्य-देवता भक्ता.) The same point (one-minded devotion to Krsna alone) is also taught in v 24-34. In fact that is the chief aim of the entire Adhyāya (IX), *viz.*, to drive out of the field any deity other than Krsna the only deity or the Lord Almighty It is, as already remarked, the ऐकान्तिक doctrine of the later भागवतs, which admits no other deity but Krsna, and also of Rāmānuja, Vallabha, Tulsidas, Mirabai, and all the भक्तs.

(2) अमृतं चैव मृत्युश्च—Vide Note *supra* for the interpretation of the Lord being both the opposite principles Cf मृत्युः सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् (X 34). Whether we take मृत्यु as a principle or not, everyone is afraid of मृत्यु, just as every agriculturist is afraid of drought. The gods also are afraid of मृत्यु; human beings are much more in the clutches of मृत्यु The Lord says that He is Himself मृत्यु , so in order to overcome मृत्यु, one should submit himself to the Lord and Lord alone just as in order to reach Immortality he submits himself to the Lord There is no necessity of devoting oneself to or meditating upon any other deity or any other principle in order to get rid of death. This is the sense of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya. The Īśopaniṣad says,

अविद्यया मृत्यु तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते । and 'अविद्या' is interpreted as the Rites and Ceremonies. The Gītā means that as the Lord Himself is मृत्यु, it is wrong to perform these rites in order to overcome मृत्यु, because by self-surrender to the Lord मृत्यु will be overcome

Śankara says that अमृतम् belongs to देवs and मृत्यु to men and God is both अमृत and मृत्यु We suggest that just as the drought and plenty of rains affect men, both अमृत and मृत्यु should be associated with human beings.

(3) सदसच्चाहम्—The नासदीयसूक्त says, 'नासदासीन्नो सदासीत्तदानीम् Chā. Upa. (VI. 2. 1) says, सदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् Tai. Upa. (II 7) says, असद्वा इदमग्र आसीत् ॥ ततो वै सदजायत ॥. Various problems are raised as to the question: What this सद् is and what this असद् is. The Lord solves the problems by saying that He is both these.

(4) विज्ञान—Vide Śā Bhāsya on Bra. Sū. III 3. 1 for the meaning of विज्ञानानि. विज्ञान is a lore about Brahman and there are various such lores discussed in Bra. Sū III 3 according to the Ācāryas.

20-21. (1) In our opinion these two verses do not mention the usual Vedic Sacrifice leading to Heaven because in that sacrifice the oblations are offered to the various deities while in the sacrifices mentioned in these verses the Lord is the recipient of the oblations. So, we suggest that here a काम्य sacrifice offered to the Lord and giving the reward of the heaven is mentioned. In Bra Sū. III. 3 60 several काम्य उपासनाs of Brahman are discussed and it is likely that there may be a काम्य उपासना of Krsna leading to the heaven.

Śankara explains माम् as मा वस्वादिरूपिणम्. But it is likely that in the काम्य sacrifice the offerings were offered directly to Krsna Himself, just as in the काम्य उपासना of ब्रह्मन् ब्रह्मन् itself was the object of meditation.

(2) त्रैविद्या and त्रयीधर्मम्—Śankara reads त्रैधर्म्यम् in place of त्रयीधर्मम्.

These expressions show that only the first three Vedas were known to the Gītā.

(3) 'प्रार्थयन्ते' shows that a काम्य sacrifice is meant here

(4) क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति—Bra. Sū. III. 1 8 says that the performers of sacrifices (इष्टादिकारिण) return from heaven with a residue (अनुशय) of their religious merit, according to Sankara's commentary on the Brahmasūtra, though we would suggest that the word 'अनुशय' should be interpreted as repentance as usual. So, 'क्षीणे पुण्ये' should mean that they return when their religious merit is totally exhausted.

(5) त्रयीधर्मम्—Our interpretation of माम् as directly referring to Krsna may be objected to on the ground that in the Vedas there is no such injunction (विधि) about a काम्य sacrifice. We suggest that by त्रयीधर्म the Gītā refers only to the sacrificial cult with the modification that the oblations were to be offered (directly) to the Lord instead of the deities

22 (1) कामकामा in the preceding verse is important. V. 22 describes the निष्काम उपासना of the Lord and to those who follow that उपासना the Lord and the Lord alone is the object of meditation (अनन्या·) This would correspond to the निष्काम उपासना mentioned in Bra Sū III. 3. 1–54

(2) अनन्या·—Śankara अपृथग्भूता पर देव नारायणमात्मत्वेन गता· सन्त·। Thus, Śankara tries to find a support for his view of तत्त्वमसि (identity of जीव and ब्रह्मन्) in this verse. But the importance of माम् and अहम् in this Adhyāya shows that by अन्य–'अन्यदेवता' is meant and the meditation on अन्यदेवता is excluded by अनन्या In fact 'अन्यदेवता' is actually mentioned in the next verse.

(3) जनाः—Śankara सन्यासिनः. But no word in the text justifies this interpretation

(4) योगक्षेमम्—Śankara योगोऽप्राप्तस्य प्रापण क्षेमस्तद्रक्षणम् ।

Can it originally have meant the safety of their Yoga? Śankara gives the usual conventional sense of योगक्षेमम्.

Śankara raises a पूर्वपक्ष which though based upon the word योगक्षेम is really intended to emphasize Śankara's interpretation of जनाः as सन्यासिन and his doctrine of the identity of जीव and Brahman Nobody would believe that the Lord intends to distinguish here between the ज्ञानिन्s who do not at all care for their own योगक्षेम (because they and the Lord are one and the same, as Śankara says), and the भक्तs who themselves take care of their own योगक्षेम and for whose योगक्षेम the Lord Himself is **also** anxious (because the Lord takes care of all His seekers whether ज्ञानिन्s or भक्तs).

23. (1) अन्यदेवताभक्ताः—devotees of other deities. This justifies our meaning of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya. ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतs is mentioned here in its most ancient and original form.

(2) तेऽपि मामेव कौन्तेय—The truth according to the Gītā is that when a sacrifice is offered, or when a devotee is devoted, to any **other** deity or deities, that deity is nothing else but the Lord Himself, because He is all the deities. So the oblations offered to other deities go to the Lord. But the sacrificer does not know the fact that the other deities are not different from the Lord , so he does not get the reward of offering the oblations to the Lord (*viz*, Moksa) Here the author of the Gītā tries to show that the Lord Krsna is the only deity and there is no other deity but Him. In the next verse it is clearly said that Krsna is the भोक्तृ of all the sacrifices, and not the deities

This same fact is emphasized also by saying that when a sacrificer offers a sacrifice to a deity or deities, he receives the result not from the same deity (or deities) but from the Lord Himself, but as the sacrificer does not know this fact, he does not get the full reward of

the offerings he offers :—

> यो यो या यां तनुं भक्त· श्रद्धयार्चितुमिच्छति ।
> तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥
> स तया श्रद्धया युक्तस्तस्याराधनमीहते ।
> लभते च ततः कामान्मयैव विहितान् हितान् ॥ २२ ॥
> अन्तवत्तु फल तेषा तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।
> देवान् देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥ (VII 21-23).

(3) अविधिपूर्वकम्—The Sacrifice must be performed according to the procedure prescribed in the Veda (विधि of the Veda). But the Gītā modifies that विधि in the following points ·—(1) The Sacrifice should be offered directly to the Lord-v 20, (2) or the Sacrifice may be offered to the Deities but the Sacrificer must know that these deities are identical with the Lord, (3) or the Sacrifice should be performed as a duty and without any expectation of its reward (स्वर्ग, etc). This is the विधि of the सात्विक Sacrifice and it is laid down by the Gītā for the first time (Vide Bha. Gī. XVII 11, 17, 20-21) The Gītā does not reject the विधि or procedure of the sacrifices, but it modifies the mental attitude of the sacrificer and so it has its own विधि in a sense.

It is therefore that Śankara explains अविधिपूर्वकम् as अज्ञानपूर्वकम्. The विधि (or ज्ञान) is given in the next verse (24)

24. (1) सर्वयज्ञ—Śankara श्रौत and स्मार्त यज्ञs. It may refer to the allegorical Sacrifices described in Bha. Gī. IV.

It is said by Vallabha that the Jaiminisūtras explained the various sacrifices as to be performed in the विधि laid down by the Gītā and that those who think that Jaimini teaches exactly the old Vedic विधिs are misguided.

(2) च्यवन्ति—The ordinary sacrificers do not follow the new mental attitude to be practised in the performance of the sacrifices and hence they get a perishable reward 'च्यवन्ति' would mean 'अन्तवत्तु फल तेषाम्.'

25. (1) The rewards of अन्यदेवताभक्ताः are mentioned here, as Śankara rightly points out.

(2) पितॄन्यान्ति पितृव्रता —According to the नारायणीय पर्व (Mbh. XII. 334-353) all ceremonies of देवs and also पितृs should be performed according to the procedure taught in the respective texts but they must be dedicated **only** to the Lord. So, the पितृ-ceremonies or श्राद्धs are to be performed according to the Gītā's fresh lesson.

(3) भूतानि—Śankara विनायकमातृगणचतुर्भगिन्यादीनि.

Cf. Bra. Sū अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मन. । This Sūtra mentions the method of the meditation on the भूतs (Vide our Interpretation). It is, however, doubtful whether the Gītā refers to विनायक, मातृगण, etc., since these are nowhere mentioned in the Gītā, though many other deities happen to be stated in the Gītā.

(4) यान्ति मद्याजिनोऽपि माम्—Śankara explains अपि as एव (यान्ति ... ..वैष्णवा मामेव). According to Śankara the lesson of the verse is that though **the trouble in worshipping** the gods, the पितृs, the भूतs and the Lord is **the same**, people, ignorant as they are, do not worship the Lord and hence their reward is अल्प (inferior to that of the worshippers of the Lord)

We believe, अपि has its usual sense of 'also' (= addition, inclusion) and that the पाद should be construed as यान्ति मद्याजिनो मामपि " My worshippers reach me **also**, i e, **in addition to the reward** which the देवव्रतs, पितृव्रतs and भूतेज्यs get So the reward of my worshippers is much more and it includes all other rewards " For this meaning of अपि and for the construction of अपि with मामपि we quote देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि । VII. 23B. In this verse अपि occurs along with "माम्" itself As to Śankara's remarks that the trouble undergone by the worshippers of देवs, पितृs and भूतs is the same, we point to the next two verses which say that the trouble involved in worshipping the Lord is **the least** of all.

26. (1) Śankara's commentary on this famous verse is noteworthy for its briefness

The reader should refer to the commentary of Madhusūdana on this verse

(2) All commentators point out that the purpose of this verse is to say that the propitiation of the Lord is very easy Perhaps it also aims at (1) saying that the means of the propitiation of the Lord are easier than the sacrifices with which the deities are propitiated and (2) at the same time it shows the विधि referred to in v. 23 It is easier than the attainment of ज्ञान with which a sage realizes Brahman.

(3) भक्त्या in भक्त्या प्रयच्छति—Madhusūdana—" न वासुदेवात्परमस्ति किंचित्" इति बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या—with love due to the knowledge that वासुदेव is the highest principle

(4) प्रयच्छति—Madhusūdana says that as everything in the world belongs to the Lord, the devotee thinks that he is offering to the Lord what belongs to Him and so he is the Lord's servant bringing to Him His own thing

(5) प्रयतात्मन —Śankara and Madhusūdana explain it as शुद्धबुद्धे —' One who performs the worship with inward purity ' so far as the worship itself is concerned. Even a सुदुराचार (one whose outward conduct is bad) can be a प्रयतात्मन् in the devotion to the Lord. Vide our Notes below on v 30. By प्रयत the Lord does not include the purification by means of holy rites, austerities, etc., the भक्त does not stand in need of such purification

Or the word ' प्रयत ' may be interpreted as " zealous, ardent, intent ", and it will correspond to अनन्यभाक् (v 30), मत्परम (XI 55, XII 20), मत्पर (II 61, VI. 14, XVIII. 57), and मत्परायण (IX. 34), also मद्गतप्राणा· (X 9).

(6) अश्नामि = Madhusūdana gives two explanations, the first of which rejects the literal sense of अश् to eat and adopts the metaphorical sense of अशनवत्प्रीत्या स्वीकृत्य तृप्यामि

(Having lovingly accepted it, I am satisfied with it as with a dinner), and the second takes अश्नामि literally and is illustrated by the example of the offering of fried grains (तण्डुलकण) by श्रीदामन् to श्रीकृष्ण. " I partake in person of the humble things offered to me by my devotee as does a child of whatever is given to him by his mother and others without questioning whether it is eatable or not according to the Scripture "

(7) भक्त्युपहृतम्—This is the reason why the Lord lovingly accepts whatever humble offerings are given to Him. It is because they are given **with the intense love** by the devotee. Madhusūdana seems to be right in his explanation of the repetition of the word भक्ति in the verse (भक्त्या प्रयच्छति and भक्त्युपहृतम्) It is the **love** of the devotee that pleases the Lord and not the ब्राह्मणत्व, तपस्वित्व of the devotee, and, we may add, not even the quantity or quality of the things offered The offerings do not consist of gems and gold, but of a few flowers and fruits or even a little water (पत्र पुष्प फल तोयम्) which is अनायासलभ्य (obtainable without trouble and without money). The बलिs offered to other deities are बहुवित्तव्ययायाससाध्य

(8) पत्रं पुष्पं फलं तोयम्—This nature of the offering is taken as a sure indication of idol-worship being prevalent at the time of the Gītā, as every Hindu knows that the leaf, e. g , the *tulsi* or *bili* leaf, flowers, fruits and water are used in worshipping the idol of either Visnu or Śiva.

We have noticed above that Madhusūdana explains this verse by referring to the gift of fried rice offered to Śrī Krsna by Sudāman This verse itself occurs in the सुदामोपाख्यान in Bhāgavata Purāna X. 81. 4

27. (1) यत्करोषि etc.–In v 26 the Lord says that a leaf etc. may be offered to the Lord. Now, the leaf etc. is easy to be had but one must make **a special effort** to procure it In this verse (27) the Lord mentions other things which may be

offered to the Lord and which a devotee happens to get without any particular effort for it. Such gifts are, e. g, the actions which a man does every day, the food which a man usually eats, the offerings which a man makes as a part of his daily obligatory duties (नित्यकर्मन्), the donations which one is already in the habit of giving, and the penance which a man (a Hindu, of course,) is habitually practising, e g., the fast on the 11th day of the fortnights The purpose of v 27 seems to us to show that one need not find out a new thing to offer to the Lord, he can very well offer to the Lord what he happens to have in the daily routine of his life.

(2) The भक्ति which अर्जुन is asked to practise by the Lord is the one stated in v. 27, while the भक्ति stated in v 26 is not mentioned here (in v. 26) with a special reference to अर्जुन, as may be seen from the general statement made in v. 26 So, one may say that v 26 mentions a form of भक्ति with भक्ति itself as the chief motive while v. 27 tells us a form of योग (=कर्मयोग) with भक्ति (love for the Lord) as a guiding factor in it We suggest that the word योग in the title राजविद्याराजगुह्ययोग should be explained in the light of v 27, since this verse deals with the योग (an aspect of योग—योगशास्त्र).

(3) Verses 26-27 may be compared with XII. 6-11. In our opinion XII. 10 teaches the same type of कर्मयोग as v IX 27, and v XII 11 mentions the योग (=कर्मयोग) of the type of सर्वकर्मफलत्याग which is easier even than that of IX. 27.

(4) Verse IX. 26 mentions the pure भक्ति-Path and then v. IX 27 states a form of योग inspired by भक्ति So one may conclude that v 26 prefers the pure भक्तिमार्ग to the कर्मयोग guided by भक्ति This shows the natural tendency of the re-editor. He was anxious to introduce some new and independent Paths of attaining Moksa but at the same time he continued the original chief topic of the Gītā, *viz.*,

योग ' Disinterested Action ' and tried to keep up the significance of each Adhyāya with reference to the title of the Gītā, *viz*, योगशास्त्र the Scripture of Disinterested Action.

(5) According to Tilak, v. 27 means that भगवद्भक्त must continue the actions of the world for लोकसंग्रह, there is no independent Path called भक्तिमार्ग ; and because the Gītā cannot, by its very starting point, agree with a Path of the nature of कर्मसंन्यास, there is only one योग mentioned in the whole of the Gītā and that is the कर्मयोग

In our opinion the Gītā only gives preference to योग (= कर्मयोग) but does not reject संन्यास as a Path of Moksa and also भक्ति as a similar Path.

(6) Verse 27 may be taken as teaching योग (कर्मयोग) preceded by भक्ति

28. (1) By the type of योग (= कर्मयोग) guided by भक्ति stated in v. 27, Arjuna will be freed from the bonds of actions, which bear good and bad fruits.

(2) The latter half of the verse may mean that the position stated in the first half is itself सन्यासयोग " Disinterested Action through the renunciation in the sense of dedication (अर्पण = सन्यास) of the actions to the Lord ". Sankara's interpretation is not different from this. As Arjuna dedicates his actions to the Lord, he in a way renounces the actions themselves rather than their fruits of which he may not even think at all.

If, however, we say that the first half of the verse mentions the first stage of dedication of the actions to the Lord and the latter half the advanced stage of the renunciation of the actions themselves, such a view would be quite different from the general advice given by the Lord in the Gītā and would have to be restricted to this Adhyāya only, i. e., it will have to be looked upon as the teaching of this Adhyāya only. Moreover, the word

योग, in that case, will have to be interpreted in a different sense. The word सन्यास is however used for the renunciation of actions in the sense of dedication of actions to the Lord in Bha Gī. III 30 and therefore we do not see any objection to interpreting सन्यासयोग in this verse so as to make it mean the position of Arjuna stated in v. 27 and 28A.

(3) We have already noticed Śankara's meaning of सन्यासयोग—सोऽय संन्यासयोगो नाम सन्यासश्चासौ मत्समर्पणतया कर्मत्वाद्योगश्चासाविति तेन संन्यासयोगेन

29 (1) The Lord does not hate or love anybody and hence He does not punish or favour anybody. It is the Prakrti or Svabhāva that makes man do various actions and also is responsible for the good and bad results he has to experience, as stated in Adhyāya V 14-19. The latter half of the verse tells us how the Lord loves His devotees without being partial to them. ' Partiality ' means that there is different treatment of persons of the same qualifications. God loves all His भक्तs, it is not that He loves some भक्तs and hates other भक्तs.

(2) In this verse a peculiarity of the भक्तिमार्ग is stated and is explained in harmony with the ज्ञानमार्ग Verse V. 14-19 may be taken as a type of ज्ञान that must be taken as the basis of one aspect of कर्मयोग (= योग) Without giving up this position of the ज्ञान and without contradicting it in any way, the Lord states in v 29 what happens in the भक्ति (or भक्तिमार्ग). The Lord reciprocates the love of the devotee, and it is in no way partiality on the part of the Lord

(3) If the भक्ति-Path be a later introduction into the (original) Gītā, we have in the first half of this verse an example of how the re-editor took care to avoid a contradiction with the views already stated in the original portion of the Gītā. It was an amplification rather than an improvement, amendment or modification of the text,

for which the re-editor was responsible

(4) In " तेषु द्वेषो मम "—Śānkara Bhāsya, तेषु = इतरेषु

(5) मयि ते तेषु चाप्यहम्—As doctrinally all beings are in the Lord and as the Lord is present in all beings as the साक्षिन्, the special mention of the भक्तs being in the Lord and the Lord being in them should be interpreted in the sense of the tie of mutual love between the devotees and the Lord. The same kind of statement has already been made with reference to the ज्ञानिन्s, e g, in ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम् (Bha. Gī VII. 18). Similar expressions have come down to our vernaculars and have the sense of love. We may add that these expressions do not favour the doctrine of the absolute identity of जीव and परमात्मन्

(6) " अपि " implies the reciprocity of love. Not only that the devotees love the Lord, but the Lord, too, in His turn, loves the devotees

30. (1) Verses 30-33 deal with the question of what may be called the अधिकारिन् the proper recipient of the भक्तिमार्ग

The त्रैवर्णिक is the अधिकारिन् for the Vedic यज्ञs, and, then, again, certain त्रैवर्णिकs like the व्रात्यs are unfit for the sacrifices. Śankara's conception of the अधिकार of ब्रह्मविद्या is very well known as that साधनचतुष्टयसंपत्ति, i.e., (1) नित्यानित्यवस्तुविवेक, (2) इहामुत्रार्थभोगविराग, (3) शमदमादिषट्साधनसंपत्ति (by आदि we have to take उपरति, तितिक्षा, समाधान and श्रद्धा) and (4) मुमुक्षुत्वम् (Vide Sānkara Bhāsya on Bra Sū.I. 1 1).

As contrasted with the वैदिक कर्ममार्ग and the ज्ञानमार्ग the भक्तिमार्ग requires only the devotee's love solely for the Lord (अनन्यभाक् in the verse).

(2) सुदुराचार does not mean one whose वर्णकर्मन्s involve हिंसा, e g, a sacrificial priest whose duty is to kill the sacrificial animal, a man whose duty is to hang the criminals, and such other professional sinners It rather means a person who intentionally or unintentionally

in this, that, while some seekers have to work hard on the Path of self-control and self-discipline, either by constant practice or by the aid of philosophical wisdom, the devotee makes an easy ascent to a high elevation—not because he is more energetic and better equipped than his fellow-workers in other paths, but because he has resigned himself completely to God .. ." Prof. Das Gupta also says that though in order to attain the height at which it is possible to fix one's mind on God, one should first acquire the preliminary qualification of detaching oneself from the bonds of passion and desires, yet it is sometimes possible to reverse the situation (*ibid*, P. 530). In teaching this *bhakti* Marga the Gītā " lays down for the first time the corner-stone of the teachings of the Bhāgavata Purāna and of the later systems of Vaisnava thought, which elaborated the theory of *bhakti* and described it as the principal method of self-elevation and self-realization ".

(5) The sphere of भक्ति is thus very wide, much more wider indeed than that of ज्ञान.

31 (1) क्षिप्रं भवति धर्मात्मा—' He soon becomes religious ', because God, through His great mercy and kindness, grants him the proper wisdom and destroys the darkness of his ignorance by the light of knowledge (Bha Gī X. 9-11) or simply because he has adopted the right course and because a devotee of the Lord can never be lost (IX. 30d and 31d) There are several ways in which the Lord helps His devotee and the way of helping the devotee through ज्ञान is not the only way.

(2) Madhusūdana explains v 29 by the psychological change that takes place in the mind of the devotee According to him the devotees produce a mental attitude (वृत्ति) of the form of the Lord and hence they are in the Lord while the Lord is presen in the modes of their mind in so far as their mind being pure and transparent

bears the reflection of the Lord. So, " मयि ते तेषु चाप्यहम् " is literally true As illustrations of those devotees who were दुराचार and became good without delay by their devotion and self-surrender to the Lord alone he refers to अजामिल, प्रह्लाद, ध्रुव, गजेन्द्र and others

32 (1) पापयोनय —There are two views about the construction of the word पापयोनय According to one view स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रा " are particular cases of पापयोनिs, while the other view takes पापयोनय as different from स्त्रिय and others who are here mentioned only because they are not the अधिकारिन्s (proper recipients) of the Veda, as the Bhāgavata Purāna says, and who should therefore resort to भक्तियोग which is taught in the पुराणs and the Mahābhārata, just as the पापयोनिs have to do the same. Śankara holds the former view

(2) One point is very clearly stated by Madhusūdana and it is that v. 30-31 deal with sinners (दुराचार) whose sin is accidental (आगन्तुकदोषेण दुष्टा) while v 32 mentions those sinners (पापयोनिs) who are born with sin (स्वाभाविकदोषेण दुष्टा) And we should add that हि in v. 32 makes it clear that v 32 gives an argument for the statement in verses 30-31 The people with accidental sin devoted to the Lord will surely be saved because people with inborn sin are as a matter of fact saved if they are devoted to the Lord. A third class of devotees is mentioned in v 33, *viz*, the people who are पुण्या सदाचारा and उत्तमयोनय These also will surely be saved from transmigration if they seek their liberation through the Path of Bhakti, much more easily than the other two classes of devotees (v. 30, 31 and 32)

(3) मा व्यपाश्रित्य—This is the condition, *viz.*, the sinners must cling to the Lord and Lord alone and then they will surely get the grace of the Lord

(4) स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रा —In the Rg Veda there are some women who are मन्त्रद्रष्ट्रीs. We find also some

women who were ब्रह्मवादिनीs, e g, गार्गी, मैत्रेयी (Br Upa.), but generally they did not take much interest in philosophy, Cf तयो मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी बभूव स्त्रीप्रज्ञैव तर्हि कात्यायनी—Br Upa IV. 5 1. कुन्ती and द्रौपदी are known in the MBh to have given very learned advice to the पाण्डवs But the Manusmrti gives a low place to women (Manu VIII. 77, II. 66-88, III. 121, IX. 18 and 84, VII 149-150) and says that the women have no right to the recitation of the Veda Mantras (II 66) :—

अमन्त्रिका तु कार्येय स्त्रीणामावृदशेषत ।
सस्कारार्थं शरीरस्य यथाकाल यथाक्रमम् ॥

The Bhāgavata Purāna goes a step further and classifies स्त्री, शूद्रs and द्विजबन्धुs (those द्विजs whose द्विजत्व consists only of their claiming relationship with द्विजs) under those who are not entitled to the study of the Sruti —

स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूना त्रयी न श्रुतिगोचरा। Bhā. Pu. I 4 26.

It is well known that in Sanskrit dramas the women are not allowed to speak in the Sanskrit language, but they speak one of the Prākrits But there is an evidence that once the women used to have the sacred thread (पुरा कल्पे तु नारीणा मौञ्जी बन्धनमिष्यते) and in the Vedas ब्राह्मण, क्षत्रिय and वैश्य—men and women—are on one side and शूद्र (men and women) on the other The Gītā places ब्राह्मण and क्षत्रिय on a higher status and gives a lower status to women of all castes and वैश्यs and शूद्रs. This is clearly a different state of society from the one in the Sruti period, compare e. g. तद्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो ह यत्ते रमणीया योनिमापद्येरन् ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वाथ य इह कपूयचरणा अभ्याशो ह यत्ते कपूया योनिमापद्येरन् श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा (Chā Upa. V. 10. 7). Several orthodox authorities have at a very early period pointed out that the attitude of the Smrti (Manusmrti, the Mahābhārata) towards the women was different from that of the Śruti and that therefore the latter should be taken as authentic and the former should be rejected

Thus, Hārita argues that if the women of the higher castes are like शूद्रs, they cannot be expected to give birth to men of the ब्राह्मण and क्षत्रिय castes who are assigned to a higher status, and, therefore, all संस्कारs (sacraments) of women must be done with the वेदमन्त्रs (Hārita Smṛti XXI. 20) Śabara in his commentary on Jaimini Sūtra VI. I. 12-13 abandons the view of the Manusmṛti according to which a woman cannot possess and use wealth of her own independently of her husband (Manu. VIII 4 16) and opines that according to the Śrūti which allows a woman to perform certain ceremonies and rites with her own money does allow her the right to earn money and possess it independently of her husband. In recent years Sir Sivaswamy Aiyer has made this difference between the Śrūti and the Smṛti amply clear (Vide his Evolution of Hindu Moral Ideals, P 60).

33. (1) For the meaning of किं पुनः and पुण्याः vide Note (2) on v 32,

(2) ब्राह्मणाः and राजर्षय are here given a higher status than वैश्य, शूद्र and women of all castes, as is clear from the word पुण्या used for the former and the word पापयोनय for the latter

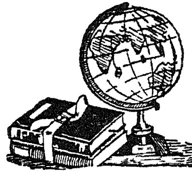
(3) अनित्यमसुख लोकमिम प्राप्य—Śankara says पुरुषार्थसाधन दुर्लभ मनुष्यत्व लब्ध्वा. If this be his explanation of लोकमिम प्राप्य, he has gone out of the implication of the exact words of the verse

34. (1) In Adhyāyas I-VI the main advice of the Lord to Arjuna was तस्माद्युध्यस्व भारत In spite of this contrast between the chief points stressed in the various chapters of the Gītā, there would be no inconsistency if we interpret this verse in the light of Bha Gī VI. 46-47 and IX 27. Verse 34 gives an aspect of कर्ममार्ग deeply coloured with भक्ति and the title of the अध्याय (राजविद्याराजगुह्ययोगः) should also be interpreted similarly, *viz*, Disinterested Action based upon the doctrine of Devotion which is the

easiest विद्या and the greatest secret.

(2) Śankara does not connect युक्त्वा with आत्मानम्. He takes युक्त्वा as समाधाय चित्तम् in which चित्तम् is to be taken as implied and according to him आत्मानम् is to be construed with मामात्मानम् "I am the very soul of all beings" and hence आत्मनम् is to be in his opinion connected with एष्यसि This construction is intended to prove on the strength of the word of the Gītā, that the जीव and परमात्मन् (कृष्ण) are identical ; but on the face of it it is a forced interpretation.

Colophon.—राजविद्याराजगुह्ययोग 'Disinterested Action based upon the easiest Lore (= bhakti) and the greatest secret (= bhakti) = "An aspect of योग (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion (bhakti)". Vide our interpretation of v. 27–28 of this Adhyāya.



Adhyāya X.

1. (1) Śankara—सप्तमेऽध्याये भगवतस्तत्त्व विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च।

Śankara is right in saying that partly the contents, of Adhyāyas VII, IX and X are similar. Adhyāya XI also may be added to the same group. The origin of beings is mentioned in all these Adhyāyas and the Lord says that they are in Him but He is not in them (VII. 12, IX. 18 c–d, 4, 5, 13, X. 39 a–d, 8, XI 2, 15) " Know Me to be the seed of all beings " (VII 10 a–b, IX 18 d, X. 39 a–b) The similarity between the contents of Adhyāya VII and those of Adhyāya X is particularly noteworthy —

(i) (a) I am the brilliance of the Sun and the Moon (VII 8 b) (b) Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon (X. 21 a–b).

(ii) (a) I am the Pranava in all the Vedas (VII. 8 c). (b) I am the sacred syllable OM, Ṛk, Sāman and Yajur Vedas (IX. 17 c–d) (c) Among the Vedas I am the Sāmaveda (X. 22) and I am the Hymn called 'the Great Sāman' (Bṛhatsāman) among the hymns of the Sāmaveda (X. 35 a)

(iii) (a) I am the life in all beings (VII. 9 c) (b) I am the spirit residing in the heart of all beings (X 20) and 'I am the consciousness of the beings (X 21).

(iv) (a) I am the intellect of the intelligent (VII 10 c) (b) Intelligence, knowledge...... All these mental states people get from Me (Idea of human beings being only a *nimitta* an instrument of the Almighty—X. 4).

(v) (a) and (b) I am the lustre of lustrous persons and things (the same expression 'तेजस्तेजास्विनामहम्—VII. 10 d and 36 b)

(vi) Bhakti doctrine is taught in all these Adhyāyas (VII. 16–19, IX. 14, X. 9 a–c, 10, 11).

(vii) The Lord is the Upholder (Dhātr–IX. 17 b, and X. 33).

It will be evident from the above comparison of the contents of these Adhyāyas (VII, IX, X), to which similar points from Adhyāya XI may also be added, that a common doctrine is the philosophical basis of all these Adhyāyas, but that doctrine is differently used in each of these Adhyāyas. This difference is brought out by the language, e g., in Adhyāya VII we read "I am the brilliance of the Sun and the Moon", while in Adhyāya X we are told 'Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon"; so also, Adhyāya VII 8 c says 'I am the Pranava in all the Vedas, Adhyāya IX. 17 c–d 'I am OM, Ṛk, etc' and Adhyāya X. 22 and 35 a "I am the Sāmaveda among the Vedas, and I am the Brhatsāman among the Sāmans". In Adhyāya XI the Lord actually shows to Arjuna that He is all these and all these are in His body

The fact of an essentially common doctrinal background for these Adhyāyas proves in our opinion that each of these Adhyāyas makes an independent use of its philosophy for teaching one aspect of Yoga (= Karmayoga) in each Adhyāya. We have elsewhere in this book shown how the aspects of the Yoga differ in the different Adhyāyas One aspect of the theory of the *bhāvas* or *vibhūtis* can be found also in Adhyāya XV 7–15 The doctrine of the origin of the beings, which is the main teaching of Bra Sū. I. 1 is found in most of the Adhyāyas of the Gitā and it here serves an ethical purpose.

(2) भावेषु—(a) ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।
मत्त एवेति तान् विद्धि न त्वह तेषु ते मयि ॥ VII. 12

(b) अहिंसा समता तुष्टिस्तपो दान यशोऽयश· ।
भवन्ति भावा भूताना मत्त एव पृथग्विधा. ॥ X 5.

(c) महर्षय सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।
मद्भावा मानसा जाता येषा लोक इमा· प्रजा· ॥ X. 6.

(d) कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन्।
केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ X. 17.

It is clear from the context of (d) that भाव means विभूति. Also v. 6 and 7 appear to use भाव and विभूति as synonyms :—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।
मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजा. ॥ ६ ॥
एतां विभूतिं योग च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र सशय ॥ ७ ॥ X. 6-7.

(3) The first verse may be taken as an evidence to prove that here the editor or the author of the Gītā is inclined to collect as many independent aspects of योग as possible. The Bhagavadgītā is a compilation. Particularly the beginning verses of Adhyāya X do not directly refer to the question of Arjuna, as do the first few verses of Adhyāyas III, IV, V, and VI.

(4) हितकाम्यया—The Lord as a friend of man. Cf. द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्ष परिषस्वजाते।" (Mu Upa. III 1. 1)

2. (1) प्रभवम्—Śankara (1) प्रभुशक्त्यतिशयम् and (2) प्रभवनमुत्पत्तिम्.

(2) आदि—This word proves that प्रभवम् is to be interpreted as उत्पत्तिम् only

(3) महर्षयः and महर्षीणाम्—Śankara—भृग्वादय

(4) Cf को अद्धा वेद क इह प्रवोचत्।
कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।
अर्वाग देवा अस्य विसर्जनेना-
थ को वेद यत आबभूव ॥ नासदीयसूक्त Ṛk. 6.

3. (1) अनादिम्—The गीता uses this word in the sense of eternal. Cf (1) अनादिमत्पर ब्रह्म (XIII 12)

(2) प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि—XIII. 19.

(2) लोकमहेश्वरम्। Cf भूतमहेश्वरम् in IX. 11, and महेश्वर in

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ XIII. 22.

The word ' महेश्वर ' is not known to the Gītā as an epithet of God Śiva Cf. मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् । Śve. Upa. IV. 10.

4-5. (1) The meaning of भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव पृथग्विधाः (v. 5B) should guide us in interpreting the apparently contradictory pairs of सुखं दुःखम्, भवोऽभावः, भयं चाभयमेव च and यशोऽयशः. These various mental states happen to the beings from the Lord alone. In our opinion, this means that a man is a mere instrument (निमित्त) and his various experiences and circumstances occur to him because the Lord wishes that he should have them. He is not independent to get them or to avoid them. This is the teaching drawn from Adhyāya X and particularly taught in Adhyāya XI

So, सुख is the ordinary pleasures and दुःख would mean the usual miseries. If the reading अभवः be the original one in place of अभावः, the births or transmigration and (अभव or) liberation also happen to men because of the wish of the Lord This is a view met with in यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् । (Mu. Upa. III. 2 3) " This Supreme Atman can be reached by him alone whom He chooses and to him He reveals His own self (तनुम्) ". भय and अभय would mean ordinary fear and fearlessness. अभय is a दैवी संपत्, so भय would be an आसुरी संपत्; and according to Adhyāya XVI both these forms of divine and demonaic natures accrue to men along with their birth, so they are derived from the Lord. यशः and अयशः also should be explained similarly.

(2) For an exact definition of each of these भावs or circumstances *vide* Śankara's *Bhāṣya*

(3) Śankara in his last sentence in his commentary on v 5 says that these circumstances accrue to men from the Lord alone (मत्त एव) according to their own deeds (स्वकर्मानुरूपेण) Thus, he adds स्वकर्मानुरूपेण to the verse in order to reconcile the view of these verses (4-5) with the theory of Karman, because he thinks that without this addition the verse would teach a doctrine which would

make God subject to what is called वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्ग (Vide Bra Śū. II. 1 34)

In our opinion the Gītā in this Adhyāya as well as in the next does not intend to save the Lord from the दोष comtemplated by Śankara Rather, it is the intention here to say that everything happens to a being because the Lord wishes it. This will be quite clear from Adhyāya XI. Elsewhere the Gītā gives a theory according to which the Lord is not responsible and not even the individual soul for his actions and their results, but only the Svabhāva does everything, e. g, Bha. Gī. V 14.

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभु· ।
न कर्मफलसयोग स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

As we have already stated, each Adhyāya of the Gītā seems to present one aspect of योग (= कर्मयोग) which is to be followed independently of the other aspects in other Adhyāyas meant for persons of different temperaments.

(4) It may be noted that the Sāmkhya Kārikā uses the word भाव in the sense of condition, mode, e g , the various conditions of the बुद्धि which is a part of the subtle body. The word is here used perhaps in the same sense

(5) Some have suggested to take दु·ख, अभाव, भय and अयश as some form of virtue because most members of the list are virtues. Thus, दु ख would mean 'suffering for the sake of others', भय 'the fear of hell', अयश. 'people may censure a devotee, but he must not care for it', etc. All these virtues a devotee gets form the Lord alone

But this interpretation is not consistent with the context of the Adhyāya. According to निमित्तमात्र भव सव्यसाचिन् and मयैवैते निहता पूर्वमेव (XI. 33), we may take हिंसा as the one implied in अहिंसा Moveover दु ख, अभय, etc , should be the exact reverse of सुख, भय, etc , since they are given here in opposition to thesel atter

6 (1) (a) Śankara—' महर्षय: सप्त पूर्वे ' are भृगु· and others

(नमः, विवस्वान्, सुधामा, विरजाः, अतिनाम and सहिष्णु), Ṛsis who are the सप्तर्षिs of the चाक्षुष मन्वन्तर which precedes the present वैवस्वत मन्वन्तर. चत्वारो मनवः, *viz*, सावर्णिs (who are seven ?); they will come to rule when the present वैवस्वत मन्वन्तर is over.

(b) Rāmānuja—महर्षय. सप्त पूर्वे = भृग्वादयः, चत्वारो मनवः = सावर्णिकाः.

(c) (i) Madhusūdana takes भृग्वादय· सप्त who became manifest in the beginning of creation and he quotes from a Purāna :—

भृगु मरीचिमत्रिं च पुलस्त्यं पुलह क्रतुम्।
वसिष्ठ च महातेजाः सोऽसृजन्मनसा सुतान्।
सप्त ब्रह्माण इत्येते पुराणे निश्चय गता· ॥ इति।

According to Madhusūdana चत्वारो मनव· are the सावर्णा· मनव

(ii) Madhusūdana gives also another interpretation—महर्षय. सप्त भृग्वाद्या पूर्वे चत्वार, i. e, पूर्वे चत्वारः महर्षयः, *viz*, सनकाद्या· who preceded the seven महर्षिs; and मनवः are स्वायंभुवाद्याश्चतुर्दश.

(d) Tilak—महर्षयः सप्त (मरीच्यादय. of this present मन्वन्तर), पूर्वे चत्वारः भावा, *viz*, वासुदेव, संकर्षण, प्रद्युम्न and अनिरुद्ध पूर्वे means 'preceding the सप्तर्षिs', मनव· = स्वायंभुव, स्वारोचिष, etc. upto वैवस्वत the present मनु (Manusmrti I. 62-63). Tilak says that his interpretation has something to do with the भागवत doctrine of the Gītā, while the interpretation of other commentators have lost sight of the Gītā's connection with the history of भागवतधर्म.

In our opinion the चतुर्व्यूह doctrine of the भागवतs is later than the Gītā which knows only वासुदेव but not as a व्यूह and does not use the word व्यूह at all. Moreover, the importance of the verse lies in "मानसा जाता", i. e., in describing विभूतिs—a part of भक्तियोग in general, not referring to the भागवत sect

(e) Garbe and Deussen do not seem to differ from Śankara They divide the verse as महर्षय सप्त पूर्वे+चत्वारो मनवस्तथा.

(f) Rudolph Otto—(Likewise the premeval

beings), the seven great *rishis* and the four *manus*, (arose only) from Me, generated by My spirit; (and) from them descended these creatures in the world.

He adds—[Manu is the first man at the beginning of each new race of beings The four are four ancient sages]—(The Original Gītā, P 79)

(g) C. V. Vaidya (History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Section IV—Bhagavadgītā, PP. 40-43):—

" No correct interpretation can be given of चत्वारो मनवः unless we remember the place of the Gītā in the history of the development of thought in ancient India. We see that the idea of 14 Manus is first found in Manusmrti and the astronomical Siddhāntas about 200 B C. It is not found in the present MBh nor in Vedānga Jyotisha. But that there are more Manus than one is accepted even in some hymns of the Rigveda. We find in the Vālakhilya Sūktas 51 and 52 in Mandala VIII two Manus यथा मनौ सावरणौ and यथा मनौ वैवस्वति. In a Sūkta in X we have got a सावर्ण्य or सावर्णि Manu different from सावरणि or son of सवरण. **Taking this into account and Svāyambhuva Manu mentioned in Y¯ska's Nirukta, we may believe that at this period only four Manus were known** The idea of there being more Manus than one is natural to man, as law usually changes and different law-givers arise and are accepted. Thus we **can split** the line into two parts महर्षय· सप्त पूर्वे and चत्वारो मनवस्तथा।"

As regards the "सप्तमहर्षय" C V. Vaidya lays emphasis on पूर्वे and says that there are **not two fixed sets** of seven sages in our Scriptures from which the **earlier** set can be taken as meant in this verse. He mentions the following sets of seven sages :—

(i) The vedic सप्तर्षिs—' तस्यासत ' ऋषय· सप्त तीरे—explained in बृहदारण्यक II as गौतम, भरद्वाज, विश्वामित्र, जमदग्नि, वसिष्ठ, काश्यप and अत्रि.

(ii) The same as in (i) as the authors of Rigvedic

hymns and they are identified with the seven stars in the Great Bear.

(iii) MBh. XII. 341.

मरीचिरङ्गिराश्चात्रिः पुलस्त्य पुलह. क्रतुः ।
वसिष्ठश्च महात्मा वै मनुः स्वायम्भुवस्तथा ॥
ज्ञेयाष्टौ ता. प्रकृतयो यासु लोकाः प्रतिष्ठिता॰ ।
अष्टाभ्य॰ प्रकृतिभ्यश्च जात विश्वमिदं जगत् ॥

C V. Vaidya does not take these seven ऋषिs as those intended in this verse of the गीता because पुलस्त्य, पुलह and क्रतु are not known to the Vedas and भृगु is not mentioned here (in MBh. XII. 341).

(iv) C V. Vaidya infers that there must have been **another** list of **earlier** सप्तर्षिs, the first in the list being भृगु. जमदग्नि mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II is a descendant of भृगु, as we know, while गौतम and भारद्वाज (also mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II) are descendants of अङ्गिरस्. Thus, the fact that भृगु and अङ्गिरस् are not mentioned in the उपनिषद् list of सप्तर्षिs makes it certain that an earlier list, as required by the Gītā, existed. The Gītā also says महर्षीणा भृगुरहम् (X. 25) which follows in this very chapter. C. V Vaidya also notices that the Pravara lists in all श्रौत सूत्रs begin with भृगु and that this verse (X. 25) is earlier than the प्रवराध्यायs in the श्रौत सूत्रs According to C. V. Vaidya, "this verse seems to imply that the first seven ऋषिs were the progenitors of Brahmins and the four मनुs, the progenitors of क्षत्रियs and others This naturally must have been the ancient view, as the professions of priesthood and princehood were from long hereditary The प्रवराध्यायs of श्रौत सूत्रs, themselves later parts, give the same प्रवरs for ब्राह्मणs and क्षत्रियs ".

(h) Hill.—The seven Great Seers, भृगु and others, and the four Ancients, i e., the four ' mind-born ' Kumāras—Sanatkumāra, Sanaka, Sanātana and Sanandana, and the fourteen Manus.

(i) Dr Bhandarkar—"The seven ancient Maharsis and four Manus sprang from him, whose descendants are all these men".

(j) Dr. Belvalkar seems to take the verse as referring to ten ancient sages and **four** Manus. He says that the four Manvantaras named after four Manus—Svāyambhuva, Sāmvarani, Sāvarnya and Vaivasvata—are found mentioned also in the Ṛgveda VIII 51, 52, X 62, etc. (Basu Mallik Lectures on Vedanta, by Dr Belvalkar, P. 128).

(k) We may add that (1) the verse should be taken as mentioning seven ancient sages and four Manus (2) As to 'ancient' it may mean that the sages were **earlier** than the Manus. (3) If वैवस्वत is one of the **four, it** will have to be explained how वैवस्वत मनु happens to be the seventh Manu in the later list, *e. g*, Manusmrti I 62 (4) There seems to have been several traditions about the Manus, the Manusmrti itself mentions two, *viz*, the seven Manus created by the ten sages (Manusmrti I. 35-36) and the six Manus born in the family of the Svāyambhuva Manu (I 61). (5) So, also Manu. I. 35 mentions 10 sages created by the स्वायभूव मनु who was himself created by विराट् (Manu. I. 33-34). (6) According to the Gītā and the Manusmrti (I) the sages and the Manus are the **direct** creators of all people in the world (7) The tradition about the seven sages and the four Manus stated in the Gītā cannot be exactly identified with any other known tradition (8) The Gītā itself mentions the वैवस्वत मनु the seventh according to the Manusmrti. (9) Both the Maharsis and the four Manus are, according to the Gītā, the forms of the Lord (मद्भावा -Cf भाव in v 17) and need not be taken as created by the Lord, the भावs mentioned in this Adhyāya (v. 21 etc.) are not created by the Lord.

(2) येषा लोके इमा· प्रजा·—The Lord emphasizes two **points:**—**(1)** The **7 sages** and **4** Manus were His **forms** and **(2)**

these created all people in the world The latter point is noticed in the Manusmrti also with reference to the **10** sages and the Manus :—

अहं प्रजाः सिसृक्षुस्तु तपस्तप्त्वा सुदुश्चरम् ।
पतीन्प्रजानामसृजं महर्षीनादितो दश ॥
मरीचिमत्र्यङ्गिरसौ पुलस्त्यं पुलहं क्रतुम् ।
प्रचेतसं वसिष्ठं च भृगुं नारदमेव च ॥ Manu. I 34-35.

and

स्वायंभुवाद्यास्य मनोः षड्वंश्या मनवोऽपरे ।
सृष्टवन्तः प्रजाः स्वा स्वा महात्मानो महौजसः ॥
स्वारोचिषश्चोत्तमश्च तामसो रैवतस्तथा ।
चाक्षुषश्च महातेजा विवस्वत्सुत एव च ॥
स्वायंभुवाद्याः सप्तैते मनवो भूरितेजसः ।
स्वे स्वेऽन्तरे सर्वमिदमुत्पाद्यापुश्चराचरम् ॥ Manu I. 61-63

(3) What is the ultimate aim of the statement in v 6? In our opinion v. 8A makes the purpose of v. 5-6 clear The Lord intends to say that 'He is the origin of **all** and **everything** proceeds from Him'. All beings though created by the sages and Manus are in fact created by the Lord since the latter were His forms and were born of (His) mind.

7-8. (1) And the ultimate use of the above knowledge is stated in these two verses

(2) एतां विभूतिं योगं च मम—Out of the two, *viz*, विभूति and योग, it is clear from the language of the verse that only "विभूति" is described in the preceding verses (4-6), while योग is not yet described, it is yet to be described Arjuna in v. 16 requests the Lord to tell him fully His विभूति and in another verse (18) to tell him in details His *Yoga* and विभूति The Lord undertakes to tell Arjuna His chief विभूतिs (19) and in v 40 He says that He has told Arjuna the details of विभूति from **one part** of Him only, He does not say that He has explained His Yoga also. The Lord shows Arjuna His Yoga in XI 8.

Thus, though the Yoga is not to be **dissociated** from the

विभूति or विभूतिs of the Lord (vide our interpretation of XI 8), the Yoga is not described or explained directly in Adhyāya X It is not at all described in v. 1-6 of Adhyāya X.

(3) Though the Lord's Yoga will be directly explained in Adhyāya XI, the knowledge of the Lord's विभूति and His Yoga will make the Yoga (Disinterested Performance of one's Duties) of a man unshaken.

In our opinion this verse (7) explains the title of this Adhyāya (X) By knowing that the persons, places and phenomena described here are the विभूतिs of the Lord, a seeker on the Path of Yoga (Disinterested Action) becomes firm in his footsteps on his Path, just as he can also be firm in Yoga by several other ways explained in the other Adhyāyas of the Gītā This Adhyāya teaches how the Yoga (Disinterested Action) can be based upon the knowledge of the Lord's विभूतिs.

The phase of योग (Disinterested Action) called here विभूतियोग is an aspect of योग guided by a particular aspect of Devotion (भक्ति-vide v. 8) and a particular aspect of Knowledge (ज्ञान-वेत्ति in v. 7 c). The ज्ञान-aspect on which विभूतियोग is based is stated in v. 41-42. The Lord by His one particle (एक अंश) appearing in the form of His so many विभूतिs supports the entire world This knowledge inspires the follower of विभूतियोग with both knowledge and devotion (v. 7-8)

(4) विभूतिम्—The singular number of the word विभूति is noteworthy Śankara explains it as विस्तारम्. In v. 16 and 19 the word is used in the plural number (विभूतय:), while in v. 18 it occurs in the singular (विभूतिम्-Śankara = विस्तारम्) विभूतिभिः = Śankara महात्मविस्तरै· In v 19 (नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे) the word विस्तर is used, but in v. 40 we have "विभूतेर्विस्तर. " (एष तूद्देशत प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया—40 B). We should also consider the fact that in v 41 the fact of a being having in him the विभूति (special manifestation or revelation of the Lord) is mentioned Thus, ' विभूति ' is an abstract noun as well as

a common noun. It means the manifestation or revelation of God in something. i e., a man, etc. (place, period, phenomenon) may be said to have an अंश of the Lord or to be born of an aṁśa of the Lord , it also means that it is one out of the many manifestations or revelations of the Lord. Both the meanings of ' विभूति ' seem to be in vogue in the days of the Gītā because the author of this important work uses them in both the senses.

Hill —The word विभूति contains an idea of ' power ' or ' lordship ' and also an idea of ' pervasion or ' immanence ' He draws attention to विभुम् in v 12 and (याभिर्विभूतिभि॰) व्याप्य in v. 16

As to ' व्याप्य ' (v. 16), the verse seems to us to mean that it is through the विभूतिs taken together that the Lord pervades the worlds , this would suggest that the Lord has so many special forms and hence He is to be thought of or meditated upon as pervading the world. As re. ' विभुम् ', the विभूति has a power because it is a form of the Lord Himself (X. 41—यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।). विभूति taken as a common noun is not itself ऐश्वर्य (vide Rāmānuja explained by Hill on P. 192), but it has ऐश्वर्य or श्री and it has pre-eminence (ऊर्जित–v 41). Moreover, the simple word भाव in v. 17 seems to have been used in the sense of विभूति (Vide also भाव in v 5 and 6) , so विभूति has both the meanings of the word ' manifestation ', an abstract and a concrete one

(5) It must be noticed that the योगसूत्रs of पतञ्जलि has a विभूतिपाद (Yogasūtra III.) and it uses the word in the sense of the superhuman powers which a yogin gets by the practice of Yoga The विभूतिs of the Gītā are objects not to be acquired but to be admired and adorned

(6) योग in योग वेत्ति and योगं कथय as well as in पश्यमे योगमैश्वरम् (XI. 8) is already explained by us in Notes on VII. 25 as the रूप of the Lord revealed by Him in

Adhyāya XI (रूपमैश्वरम्–XI 3, XI. 9) " योग " here is some thing not only to be known but also to be seen.

योग in योगेन युज्यते is the योग in ' योगशास्त्र ' applied to the Gītā, i. e , the path of Disinterested Action

Sankara—योग च युक्ति चात्मनो घटनमथवा योगैश्वर्यं सामर्थ्यम् सर्वज्ञत्व योगज Vide our Notes on VII 25 and IX 4–5 for the double signification of the word योग in Adhyāyas VII–XI. As shown by IX. 4–5 ' योग ' means that form of the Lord " in which the beings exist and also do not exist ", i e., the विश्वरूप of the Lord ऐश्वर योग is described in IX 4–5, though it is referred to in X 7 (मम योगम्), X 18 (आत्मनो योगम्), XI 3 (रूपमैश्वरम्), XI 8 (ऐश्वर योगम्), XI 9 (रूपमैश्वरम्)

(7) Verse 7 told us how the knowledge of the विभूति and योग (= ऐश्वररूप) helps the योग (= योग· कर्मसु कौशलम्, the word " योग " only has that sense) We have already said that in v 7 the योग (Disinterested Action) based upon विभूति and योग is taught and that such an aspect of योग is based upon an aspect of भक्ति (in which विभूतिज्ञान plays an important part). We have no doubt that ' योग ' in v. 7 B means the योग which forms the central teaching of the Gītā.

In v. 8–11 the भक्ति is itself the topic (v 9), so that they teach a form of भक्ति based upon a particular kind of knowledge (v 6, v. 8 A) Vide Prof. Das Gupta's HIP, Vol. II, P. 530.

The knowledge of the भावs (v 4–5) and विभूतिs (v 6) leads to the conclusion that ' The Lord alone is the origin of all and that everything proceeds (or becomes active–प्रवर्तते) through Him ' and this conclusion creates the feelings of great devotion in the devotees.

(8) भावसमन्विता —Possessed of the mental states (भावs) described in v. 4–5. They think that every experience of theirs is due to the Lord who is the cause of their various experiences.

9. (1) Thinking as above the devotees submit themselves to the Lord. " मद्गतप्राणा. " shows the love of the devotees for the Devoted. Vide our explanation of IX. 14. Śankara explains प्राणs as the eye, etc., and मद्गतप्राणा as मय्युपसंहृतकरणाः ; and gives the explanation " मद्गतजीविनाः ' as a second one. He is quite right in explaining रमन्ति as रतिं प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्येव.

(2) बोधयन्तः परस्परम्—Dr. Bhandarkar (Vaisnavism, Saivism and other Religious Sects of India, P 28)—

There is to be observed here one special characteristic of the Bhakti School, and that is that all the devotees meet together, enlighten each other as to the nature of God and contribute by discourses on him to each other's elevation and gratification This is almost a characteristic mark of Bhaktas as distinguished from the Yogins, who have to go through their exercises singly and in solitude.

Thus, Mass Religious Service is a part of the भक्ति (कथयन्तश्च मा नित्यम्)

10-11 (1) ददामिबुद्धियोगम् and अज्ञानज तम नाशयामि—and also तेषामेवानुकम्पार्थम्—In the case of these devotees the prelimi nary qualification of चित्तशुद्धि is not necessary , the only requisite demanded of them being self-surrender to the Lord " The Gītā holds that those whose minds and souls are full of God's love, who delight in constantly talking and thinking of God and always adore God with love, are dear to Him, and God, through His great mercy and kindness, grants them the proper wisdom and destroys the darkness of their ignorance **by the light of knowledge** ". (Prof. Das Gupta—Ibid.)

(2) These ideas of the Gītā about the working of the भक्ति doctrine can be traced to the Upanisads , e g.,

(a) एष ह्येव साधुकर्म कारयति त यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषत एष उ एवासाधु कर्म कारयति त यमधो निनीषते । Kau. Upa. III 9

(b) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम् ॥ ३ ॥

From these Śrutis it is clear that the doctrine that the individual soul is dependent on the Supreme Lord and that the latter alone works out his salvation was acknowledged even in the Upanisad period.

The author of the Brahmasūtra also believes in the अनुग्रह of the Lord helping the devotee in some way or other :—

(a) विशेषानुग्रहश्च (Bra. Sū III 4. 38)

(b) तदोकोऽग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्या सामर्थ्यात्तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीत शताधिकया ॥ " Bra. Sū. IV 2 17)

(Vide our Interpretation of the Brahmasūtra.)

(3) अनुकंपार्थम्—God is not here the Judge (of the Day of Judgement), He is the Father (XI 43), the affectionate friend and the Supreme Lover of men (XI. 44). Cf " Father, forgive them, for they know not what they are doing ", for the idea of अज्ञान of men and अनुकम्पा of God

(4) आत्मभावस्थ:—Idea of the presence of God along with the soul in the human heart

(5) ज्ञानदीपेन—Read Sankara for the complete simile

12 (1) पर ब्रह्म and पुरुष शाश्वत दिव्यम्—Here Krsna is said to be पर ब्रह्म as well as पुरुष and also पर धाम etc So, ब्रह्मन् and पुरुष are distinguished from each other though Krsna is praised as being not only ब्रह्मन् and पुरुष, but धाम etc (Vide Aksara : A Forgotten Chapter) Nowhere in the Gītā ब्रह्मन् and पुरुष are identified with each other.

13 (1) असित देवल:—N D Mehta writes in his (Gujarati) History of Indian Philosophy, that असित देवल was very old at the time of the Buddha. Hill holds that असित and देवल are two different sages and that देवल was the son of विश्वामित्र mentioned in the विष्णुपुराण. Madhūsūdana seems to take असित देवल as one name and explains it as the name of the elder brother of धौम्य.

(2) Does the verse refer to the works of नारद and others ?

(3) व्यास.—The mention of व्यास here suggests that this

व्यास must be different from व्यास the author of the MBh., etc.—Hill takes the two to be one and the same person. मुनीनामप्यहं व्यास in X 37 refers to व्यास of X. 13 once again. V 37 seems to show that व्यास is a contemporary of Krsna.

14. (1) व्यक्तिम्—Śankara-प्रभवम् ' origin ' Cf ' प्रभव ' in v. 2.

Hill —व्यक्ति is probably used here in a very general sense, inclusive of creation and incarnation.

Probably व्यक्ति means here विभूति—a particular manifestation or the act of manifestation itself, just as the word ' विभूति ' implies both the meanings

(2) पुरुषोत्तम—a special word of the (later) MBh. पाञ्चरात्र School

16 (1) दिव्या ह्यात्मविभूतय—Rajawade (in a contribution to the Bhandarkar Memorial Volume, Poona, 1917) points out the many inaccuracies, in the Gītā, of grammar as well as poetics, as taught by Pānini and Mammata

But C. V Vaidya points out that the Gītā was written about five centuries before Pānini and twenty before Mammata (History of Sk.Lit., Vol.I, Sec. IV., P 57).

So, the Nom. plu of विभूतय· in place of acc. plu. as required by वक्तुम् shoud be explained as suggested by C V. Vaidya.

(2) व्याप्य—(a) Śankara does not explain how the Lord can be said to have pervaded " these worlds " by His विभूतिs.

(b) Rāmānuja.—याभिरनन्ताभिर्विभूतिभि र्यैर्नियमनाविशेषैर्युक्त इमोल्लॉकास्त्वं नियन्तृत्वेन व्याप्य तिष्ठसि । So, he seems to find his doctrine of अन्तर्यामिन् in the word व्याप्य

(c) Hill —' Thine own divine pervading powers, whereby thou abidest immanent (व्याप्य तिष्ठसि) in these worlds'.

(d) We do not think the word व्याप्य is here used in

the sense of immanence of God or His governance (नियन्तृत्व). " लोकान् व्याप्य " seems to us to mean that the Lord is always present everywhere in all the worlds in some form or other of His manifest in every place, there being no place in the worlds without His presence in His special manifestations The idea seems to us to emphasize the presence of His विभूतिs everywhere in the worlds. The doctrine of immanence or pervasion of Brahman or Purusa is a different doctrine from that of the presence of the Lord, everywhere in the world, by means of His विभूतिs or special manifestations, and both these doctrines operate simultaneously

17. The method of realizing the Lord through His forms (भावs) or manifestations (विभूतिs) is the meditation on Him as having those forms

The Brahmasūtra mentions several kinds of meditations on Brahman Particularly noteworthy among them are (1) the meditation on Brahman either as sākāra (i. e., as Purusa) or as nirākāra (i. e., as the Avyakta), and (2) the meditation on Brahman as having *angas*, limbs or parts The meditation on the Vaiśvānara is an illustration of the latter.

We give here the Sruti for this :—

तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानरस्य मूर्धैव सुतेजाश्चक्षुर्विश्वरूप प्राण पृथग्वर्त्मात्मा सदेहो बहुलो बस्तिरेव रयि पृथिव्येव पादौ . . . (Chā. Upa. V 18 2).

For a complete treatment of these meditations on the Reality according to the Brahmasūtra, vide our Interpretation of the Brahmasūtra (Bra. Sū III. 3 60)

The Gītā (X. 17) seems to give one fresh method of meditation on the Reality (= Krsna). It is an aspect or a form of the Path of Bhakti (Devotion) A devotee is to meditate on Krsna (= the sākāra aspect) as having so many menifestations of His in all the three worlds. Ultimately he will know Krsna The goal, of course, of this method of meditation will be Moksa.

This teaching of Adhyāya X (v. 17) should be distinguished from the विभूतियोग (Vide the colophon of the Adhyāya) which is briefly called योग in v 18 So that in fact the teaching of Adhyāya X will be two-fold :—One which is a side-teaching as we find in some Adhyāyas of the Gitā and another (*viz*, विभूतियोग) which Adhyāya X shares in common with the other Adhyāyas and which is directly connected with the central teaching of the Gitā as a whole. Thus, 'विभूतियोग means an aspect of Disinterested Action based upon a knowledge that the Lord manifests Himself in various forms and upon the knowledge of those manifestations

18 (1) For 'योग' vide Note on v. 17 and also on v. 7. Vide the same also for 'विभूति'

(2) Sankara explains योग as (आत्मनः) योगैश्वर्यशक्तिविशेष and विभूति as विस्तर ध्येयपदार्थानाम् We have already drawn attention to the necessity of interpreting 'योग' in the light of all the verses in this connection, particularly IX 5 and XI. 8 in both of which ऐश्वरयोग is declared to be something (a रूप) to be seen (पश्य मे योगमैश्वरम्) Moreover, विभूति is not itself विस्तर because in IX 40 we read about विभूते विस्तरः.

19 (1) दिव्या ह्यात्मविभूतयः—'Because My manifestations are divine and hence incomprehensible'—This may be taken as a subordinate sentence It is not necessary to take आत्मविभूतयः itself in the sense of accusative plural.

(2) हन्त—Śankara—इदानीम् But it may mean "with great pleasure".

(3) प्राधान्यत —Śankara rightly points out that this is a reply to अशेषेण in Arjuna's request in v. 16

(4) विस्तरस्य मे = मम विभूतेः विस्तरस्य—Cf v. 40.

20. (1) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः—The first and the foremost manifestation of the Lord is as the very spirit present in the heart of all beings. The soul may be an अंश of the Lord, but even then it is His manifestation.

It should be remembered that here the individual soul is being explained as one of the विभूतिs (manifestations) of the Lord and there is no intention of establishing a doctrine of complete identity of ब्रह्मन् and जीव

(2) गुडाकेश—Śankara gives the usual explanation (जितनिद्र) but the fact that he also gives **another** explanation (घनकेशः) referring to केश or the hair on the head must be carefully noticed.

(3) तदशक्तेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽहम्। Śankara holds that if a seeker can meditate on the Lord as the inner soul of every being (i. e., as identical with the जीव ; as the प्रत्यगात्मन्), he need not meditate on the भावs or manifestations to be mentioned in the verses which are to follow So, according to him v 20 A teaches 'तत्त्वमसि' and that is the **chief** teaching about विभूतिs and the teaching of the other verses is meant for a seeker of inferior qualification and would not lead perhaps to the same result.

This is hardly supported by the Gītā itself. In X. 11 we are told that the Lord is present in the form of the very soul of His devotees (आत्मभावस्थः) and in that form he removes the ignorance of the devotees. It is not the presence of the Lord as the witness, in the heart of every man, which is said here to guide him, but even the spirit itself guides him since the spirit is a form of the Lord. So, really speaking the soul guides himself (v. 11) Verse 20 describes the soul as a विभूति of the Lord.

(4) अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च। — The first Pāda of Bra Sū. I is devoted to the explanation of the Śrutis in which Brahman is said to be the cause of the origin, continuation and the disappearance of the beings (भूतs). This was an important part of the philosophy of those days. The Gītā generally makes the **impersonal aspect** (Brahman neu.) the origin, etc , of the beings , but here the Lord declares Himself to be performing that function. We suggest that this verse should mean that the impersonal

Brahman which directly performs this function according to so many verses of the Gītā is but a manifestation, i e, rather, an aspect of the Lord As in other Adhyāyas the Lord is only said to be the बीज or बीजप्रद· पिता of the beings and ब्रह्मन् the योनि of the beings, we suggest that this teaching of v. 20 B should be restricted only to this Adhyāya. It should be taken as one of the several प्रक्रियाs or methods of approach acceptable optionally in the अद्वैत वेदान्त School of the Gītā.

21 (1) आदित्यानामहं विष्णु —And रुद्राणां शङ्करश्चास्मि । It is well-known that Hinduism for many centuries has been divided into two very large divisions or sects, *viz.*, Vaisnavism and Saivism and also that these sects are to be traced to, and supported by, the Purānas.

The Gītā uses the words विष्णु and शङ्कर in an unsectarian sense, as can be seen from X. 21 and 23 We have also shown that the same conclusion is to be drawn from the use of the word महेश्वर in the Gītā, e g., in भूतमहेश्वर (IX. 11) and लोकमहेश्वर (X. 3) Vide also महेश्वर in Bha. Gī. XIII. 22 which the word applies to the साक्षिन् or the witness. In our opinion the Gītā's use of "महेश्वर" is to be distinguished from the same in such texts as माया तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् (Sve Upa IV. 10), if these be taken as sectarian.

The Gītā is often described as a Vaisnavite text of the Bhāgavata or Pāñcarātra Bhakti School We shall fully discuss this view in our Notes on Bha. Gī XIII. 13-17 Here we say that if there be no evidence in the Gītā or elsewhere of the existence of a Saiva Sect at the time of the Gītā, we would be wrong in asserting that the Gītā is a Vaisnavite work The use of the words निर्वाण, वीतरागभयक्रोध, योग, etc in the Gītā shows that when the Gītā was written the Schools of Buddhism, Jainism, the Pātañjala Yoga, etc, did not exist. So, the words रुद्र, शङ्कर and महेश्वर used in the Gītā may suggest that there

was no sect like Śaivism in the days of the Gītā Krsna is Himself भूतमहेश्वर and लोकमहेश्वर

(2) विष्णु —आदित्यानामहं विष्णु —reminds one of the fact that in the Rgveda विष्णु is a solar deity.

When Arjuna says " भासस्तवोग्रा प्रतपन्ति विष्णो (XI. 30) and also " नभःस्पृशं दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् , दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णो (XI 24), Prof. Das Gupta holds that he is addressing Krsna as a solar deity (His History of Indian Philosophy, Vol. II.) A solar deity cannot possess the विश्वरूप seen by Arjuna and therefore we suggest that in XI. 24 and 30 ' विष्णु ' should be taken as a name of Krsna, i e, as identifying Krsna with विष्णु who later on came to be distinguished from शिव or शङ्कर.

(3) विष्णु —The following may be a link in the identification of Krsna with Visnu, i. e, in the process by which Krsna came to be called विष्णु

In Katha Upa. III 9 (सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद् विष्णोः परमं पदम्), it is quite likely that विष्णु is the deity of the Rgveda. It is well known that विष्णु of the Rgveda takes three strides and the third of these is even in the Rgveda (e g , RV. I. 154 5–6) called परमं पदम् ' the Highest Stride or footstep ' In this highest footstep there is a spring of honey or nectar and the devotees are anxious to attain to the same Thus we read :—

तद॑स्य प्रि॒यम॒भि पाथो॑ अश्यां,
नरो॒ यत्र॑ देव॒यवो॒ मद॑न्ति ।
उ॒रु॒क्र॒मस्य॒ स हि बन्धु॑रि॒त्था,
विष्णो॑ प॒दे प॑र॒मे मध्व॒ उत्सः ॥ ५ ॥
ता वां॒ वास्तू॑न्युश्मसि॒ गम॑ध्यै,
यत्र॒ गावो॒ भूरि॑शृङ्गा अ॒यासः॑ ।
अत्राह॒ तदु॑रुगा॒यस्य॒ वृष्णः॑
प॒र॒मं प॒दम॑व भाति॒ भूरि॑ ॥ ६ ॥ (R–V II. 12. 5–6.)

Translation —May I attain to that favourite path of this Visnu, where the god-loving people enjoy, because such (इत्था) is that friendship of the wide-striding god, there is a spring of nectar in the highest footstep of Visnu (5) We long to attain to those residential places of you two (Visnu and Indra) where there are many-horned and nimble cows. Even here shines with great splendour that highest footstep of the wide-striding bull (6)

In the Katha Upanisad, the Purusa above the Avyakta is said to be the highest Reality and the goal of the journey is declared to be the highest footstep of Visnu of the Ṛgveda; and in our opinion originally no identification of the Purusa with Visnu is intended in the Katha Upanisad. When, as in the Gītā, Krsna was identified with the Purusa higher than the Avyakta and when the original sense of विष्णु as well as परम पदम् in such passages as the Katha Upanisad was forgotten, Krsna came to be identified with विष्णु who was looked upon at that very time as identical with पुरुष already stated in the Katha Upanisad and ' परम पदम् ' was then understood to mean ' the highest abode ' though " परम " was not wanted as there was no other (lower) abode of विष्णु the Purusa.

Before the final edition of the Gītā the पाञ्चरात्र वैष्णव School had its germ and so we find many epithets of विष्णु, such as गोविन्द, मधुसुदन, हृषीकेश, केशव, अच्युत used in the Gītā, there being too many of them in Adhyāya I only

(4) आदित्यानामहं विष्णु —This expression occurs four or five times in the MBh. It seems to have two meanings :—

(a) I am Visnu among the 12 manifestations of the Sun (आदित्यानाम्), as stated in the following verse :— धाता मित्रोऽर्यमा रुद्रो वरुण: सुर्य एव च। भगो विवस्वान् पूषा च सविता दशम स्मृत ॥ एकादशस्तथात्वष्टा विष्णुर्द्विश उच्यते। (Cf MBh I 65, where शक्र and अंशु are mentioned in place of रुद्र and सूर्य).

(b) But in MBh. V. 97 we read " आदित्याना हि सर्वेषा विष्णु-

रेकः सनातन, where, as Sorensen points out, 'आदित्याः' rather means "the gods" (lit sons of Aditi) generally. The former seems to be the sense in Bha. Gī X 21 a. The gods in general are mentioned in X. 22 b. According to X 6 the Lord shows Arjuna the Ādityas in his *viśvarūpa.* In v. 16, VIII 9 and XV. 12 (यदादित्यगत तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्) 'आदित्य' means the Sun

Madhusūdana says that विष्णु in 21a may mean वामनावतार Visnu incarnated as वामन and this 'वामन' was the son of अदिति and कश्यप. But the Gītā does not seem to know the ten अवतारs of Visnu.

(5) Rāmānuja explains रवि in v. 21b as आदित्यगण— He makes it clear that (21b) Krsna is the Sun among luminous objects (e.g, the Sun, the Fire, the Moon, etc–XV. 12) and that (21a) Krsna is the विष्णु among the twelve manifestations of the Sun.

(6) मरीचिर्मरुतामस्मि—The word मरुताम् (plu.) is explained by the commentators as referring to the seven groups of the Wind each of which again is seven-fold Hill.—The Maruts, sons of Rudra, play an impoitant part in the ṚV as Lords of wind and storm. Their chief was Marici.

But C V Vaidya correctly says that मरिचिर्मरुतामस्मि (X 21) and पितॄणामर्यमा चास्मि (X. 29) remain unexplained, so fai as we know, by any legend in the Puranas or Śrauta Sūtras.

(7) नक्षत्राणामहं शशी।—Śankara does not add any explanation. Rāmānuja and Madhusūdana.—I am the Moon the Lord (पति or अधिपति) of the constellations.

But C. V Vaidya says that the Vedic Aryans looked upon the Moon as higher and more distant than the Sun and indeed as one of the Nakshatras He quotes Chā Upa, *viz.*, सवत्सरादादित्यमादित्याच्चन्द्रमस चन्द्रमसो वैद्युतम् etc. (Chā. Upa. V 10). Accoiding to C V. Vaidya the Vedānga Jyotisha, the date of which according to him is

1000 B. C, does not seem to look upon the Sun as lower or nearer than the Moon and " this would also make the Gītā come nearer the Upanisads " (History of Sanskrit Literature, Section IV, P 40).

22. (1) सामवेद—ऋग्वेद is used for invoking a god, यजुर्वेद for offering the oblations to a god and सामवेद for pleasing a god when he is invoked सामवेद consists mostly of the hymns of Ṛgveda, set to music. (Atharvaveda is useful for making an atonement if a priest of the other three Vedas commits a mistake.)

(2) वेदाना सामवेदोऽस्मि is not in contradiction with 'प्रणवः सर्ववेदेषु' (VII 8) प्रणव is not the name of any वेद प्रणव is एकाक्षर ब्रह्मन् and therefore may be said to be the essence of all the Vedas

(3) Tilak —The reason of the preference given here to the सामवेद over the other (two) Vedas seems to be that सामवेद being ऋग्वेद set to music can be said to contain स्तुतिs or स्तोत्रs with musical intonation, which are very useful for भक्तियोग.

(4) Cf. Manusmrti IV, 123-124 :—

सामध्वनावृग्यजुषी नाधीयीत कदाचन ।
वेदस्याधीत्य वाप्यन्तमारण्यकमधीत्य च ॥
ऋग्वेदो देवदैवत्यो यजुर्वेदस्तु मानुषः ।
सामवेदः स्मृतः पित्र्यस्तस्मात्तस्याशुचिर्ध्वनिः ॥

From the first of these verses Manu seems to discuss the superiority of a Veda from the standpoint of the convenience of studying it and not from that of its utility as a prayer.

Bühler (in his translation of the Manusmrti) concludes that the Gītā preceded the Manusmrti

(5) Cf Chā Upa I 1 2—एषा भूताना पृथिवी रसः पृथिव्या आपो रसोऽपामोषधयो रस ओषधीना पुरुषो रसः पुरुषस्य वाग्रसो वाच ऋग्रस ऋचः साम रसः साम्न उद्गीथो रसः ।—उद्गीथ = OM.

(6) Some hold that the preference to the सामवेद indicates that the author of the Gītā was a सामवेदिन्.

(7) C. V. Vaidya holds that the preeminence of the Sāmaveda as the highest Veda also belongs to the Brāhmana and Vedānga periods and therefore the Gītā may be assigned to 1000 B C at the latest (History of Sanskrit Literature, Sec II., P. 37 and IV., P. 89). According to him Śrīkrsna was a Sāmavedin

(8) Sankara.—कार्यकरणसघाते नित्याभिव्यक्ता बुद्धिवृत्तिश्चेतना । In XIII 6 also Sankara explains चेतना as संघातो देहेन्द्रियाणा सहृति. । तस्यामभिव्यक्तान्तःकरणवृत्तिस्तप्त इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचैतन्याभासरसविद्धा चेतना ।

We have already shown that "भूतs" means living conscious beings, souls in the bodies , so, the animate nature of the beings is not a quality derived from the बुद्धिवृत्ति or the आत्मचैतन्य, but it is the very चैतन्य of the आत्मन् itself. The Lord is the animate nature of "beings". We shall also show that क्षेत्रम् is अक्षर ब्रह्मन् and that चेतना is its own innate attribute (Vide Notes on VII 6).

23 (1) रुद्राणां शङ्करश्चास्मि—Vide Notes on v 21a. Śankara is not God Himself , but he is here one of the eleven रुद्र-gods. But in the Ṛgveda रुद्रs and मरुत्s are the same, they are storm-spirits , and Rudra (sing.) is in the Veda also called शिव. The mythological information derived from the Gītā cannot be identified with the Vedic myths, and yet in some cases, e· g , विष्णु and शङ्कर, it is not exactly the same as that of the extant पुराणs

(2) मेरु· शिखरिणामहम्—According to the नारायणीय पर्वन् (MBh. XII. 334-351) Nārada saw नारायण on the Meru mountain. Thus, the मेरु mountain has some special association with the पाञ्चरात्र भक्ति doctrine. But its mention in the Gītā as a विभूति of the Lord can hardly be attributed to its importance in that भक्तिमार्ग.

24. (1) बृहस्पति is here the chief among पुरोहितs, as distinguished from the बृहस्पति or ब्रह्मणस्पति, the deity of the

Rgveda. Every king had to keep a पुरोहित according to the Manusmrti (VII)

(2) सेनानीनाम्—Rajwade notes that the correct Pāninian form is सेनान्याम् (gen. plu.). C. V. Vaidya says that the Gītā is to be placed before Pānini whom he palces at about 900 B. C

(3) स्कन्द and many other विभूतिs are, of course, not known to the Rgveda at all.

25. (1) भृगु—Vide Notes on महर्षयः सप्त पूर्वे in X. 6 C. V Vaidya says that the प्रवरs mentioned in आपस्तम्ब श्रौतसूत्र and आश्वलायन श्रौतसूत्र are the same and that both the lists begin with भृगु who, though not one of the सप्तर्षिs, seems to be the oldest or highest (?) ऋषि, as all प्रवर enumerations begin with him. This explains महर्षीणां भृगुरहम् (Gītā X 25 a).

(2) गिराम्—This word shows that एकमक्षरम् is not one letter but it is the one Syllable. गिराम् = of speeches or expressions Cf. प्रणवः सर्ववेदानाम् (Vide our Notes on the same).

(3) जपयज्ञ—Vide Manu. II. 87—

जप्येनैव तु संसिध्येद्ब्राह्मणो नात्र संशयः।
कुर्यादन्यन्न वा कुर्यान्मैत्रो ब्राह्मण उच्यते॥

In Gītā IV several यज्ञs have been mentioned but the जपयज्ञ is not to be found in that list Moreover, all the यज्ञs are there traced to the principle of activity and the conclusion supports the Yoga or Disinterested Action which is called ज्ञानयज्ञ.

The mention of जपयज्ञ in X 25 as a विभूति of the Lord among the several यज्ञs is due to the importance of जप in the Path of Devotion (भक्ति).

(4) स्थावराणां हिमालय—एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि प्राच्योऽन्या नद्यः स्यन्दन्ते श्वेतेभ्यः पर्वतेभ्य—(Br Upa. III. 8 9) The Br Upa. uses the word "श्वेत पर्वत" for the हिमालय

From this reference to the हिमालय in the Gītā Garbe concludes that the Gītā is later than the पुराणs known to us. But अश्वघोष (200 B. C) takes पौराणिक literature as already known to his readers. Even the Upanisads mention

a literature called 'पुराण', which must have been the original portion of the later पुराणs. Whatever may be the date of these later पुराणs, a reference to हिमालय in the Gītā cannot decidedly prove that the Gītā is later than the पुराणs known to us.

26 (1) अश्वत्थः सर्ववृक्षाणाम्—Cf. ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थः सनातनः। तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते। तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन एतद्वै तत्। (Katha Upa. VI. 1) The Gītā derives the holiness about the Aśvattha tree from the Katha Upanisad, and as we shall see in our Notes on XV 1-3 the Gītā does not copy the picture of the Katha Upanisad. Mu. Upa. (III. 1. 2) mentions the Pippala.

(2) सिद्धानाम्— Śankara—जन्मनैव सिद्धानाम्

(3) कपिल—Cf. ऋषिं प्रसूत कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानैर्बिभर्ति जायमानं च पश्येत्। (Sve. Upa. V 2). This Śruti is interpreted by Śankara as referring to the हिरण्यगर्भ or the Cosmic Egg itself or as referring to any ऋषि of the same name (Sā Bhāsya on Bra Sū. II 1. 1-2).

It is believed by some scholars that if this कपिल be the सांख्य teacher, then, कापिल सांख्य must have been theistic सांख्य.

But we have shown that according to Bha. Gī. VII 3 there may be सिद्धs (persons who have reached Perfection), who do not know the Lord in His real nature. The Gītā does not know that the promulgator of the Sāmkhya was a sage called कपिल, though this tradition about the origin of the Sāmkhya system is very well known in the other parts of the MBh. The Gītā does not seem to us to know even the word "Sāmkhya" as meaning a Darśana

Hill thinks that Kapila here is the reputed founder of the सांख्य philosophy and that he is mentioned in the Gītā 'because the teaching of Krsna specially follows Sāmkhya-Yoga doctrine'.

27. अमृतोद्भवम्—The myth of the churning of the Ocean. Śankara = अमृतनिमित्तमथनोद्भवम्. The compound 'अमृतोद्भवम्' with

so much of sense implied in it is peculiar of the style of the Gītā.

28 (1) वज्रम्—Sankara—दधीच्यस्थिसंभवम् This tradition occurs in the Vedas.

(2) कामधुक्—Śankara (a) वसिष्ठ's cow, (b) सामान्या कामधुक्.

(3) सर्पाणाम्—Sankara—सर्पभेदानाम्.

29. (1) नागानाम्—Sankara—नागविशेषाणाम्—(a) Śankara does not explain the difference between सर्प and नाग. (b) Tilak—सर्प and नाग are two different kinds of one common class, *viz.*, serpent (सर्प). (c) रामानुज—सर्प has got one hood, नाग has many. (d) श्रीधर—सर्प is सविष and नाग is निर्विष (e) The Gītā is earlier than the classical Sanskrit which does not distinguish between सर्प and नाग

(2) अनन्त is also called शेष whom विष्णु uses as a bed during the period of प्रलय वासुकि was used as a rope at the time of the churning of the ocean.

(3) वरुण—वरुण in the Ṛgveda is as it were the Supreme Lord.

(4) यादसाम्—Śankara—अब्देवतानाम् Hill—"of water-creatures" Perhaps the mythology of the Gītā is not exactly the same as that of the current Purāṇas.

(5) पितृणामर्यमा चास्मि—Vide C. V. Vaidya's note on मरीचिर्मरुतामहम् quoted by us on v 21 above

(6) यमः—Vide Hill for the Ṛgvedic conception of यमः. Also cf—यिम in Avesta.

(7) संयमताम्—Rajwade—It ought to be संयच्छताम्.

30 (1) कलयताम्—Counting, reckoning. Cf. अहमेवाक्षयः कालः (X 33). In the days of the Gītā काल was being considered by some as the origin of the world, cf. Śve Upa. I. 1–2.

किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाता जीवाम केन क्व च संप्रतिष्ठाः।
अधिष्ठिताः केन सुखेतरेषु वर्तामहे ब्रह्मविदो व्यवस्थाम् ॥ १ ॥
कालः स्वभावो नियतिर्यदृच्छा भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्त्यम्।
संयोग एषां न त्वात्मभावादात्माप्यनीशः सुखदुःखहेतोः ॥ २ ॥

The word 'काल' in the sense of 'time' is said to be first used in RV. X 42. 9 It is known to the Atharvaveda, where Kāla has already the developed sense of time as fate (AV XIX. 53-54) The more general division of time into 'past' (भूत), 'present' (भवत्) and 'future' (भविष्यत्) is found as early as Sānkhāyana Āranyaka VII 20 (Vedic Index, Macdonell and Keith, Vol I, P. 152).

Hill.—"In Hindu logic Time is a single omnipresent and eternel substance in which all determinate existence is lodged .. .Thus time, not the mind, is the fundamental principle that is at work when we are reckoning the moving spirit of calculation"

(2) The Gītā also uses the word काल in the sense of Death or Destroyer.

(3) मृगाणाम्—As the lion (मृगेन्द्र) is said to be a विभूति of the Lord so far as मृग or animals are concerned, the word मृग does not mean a 'deer' as in the classical language, and so we can conclude that the Gītā is here nearer to the Vedas than to the classical Sanskrit Period.

In the ṚV मृग has the generic sense of 'wild beast'; the expression भीम मृग means 'terrible wild beast'; and मृग हस्तिन् the 'animal with a hand' is mentioned in two passages of the ṚV. (I 64. 7, IV 16 14) in the sense of 'the elephant'. Later the adjective हस्तिन् alone became the regular name of the animal. Similarly, मृग·महिष· the mighty animal (or simply महिष) is used in the sense of 'buffalo', but later on 'महिष' alone is used in that sense

The Gītā's use of मृग in the Vedic sense of 'a wild beast' is thus noteworthy

(4) वैनतेय—The idea of वैनतेय or गरुड being the vehicle of विष्णु does not seem to be known to the Gītā.

31. (1) पवताम्—पू 1st पवते to purify The parasmaipada is un-Pāninian or rather pre-Pāninian

Tilak tries to explain पवताम् as those moving speedily.

But the verb पू does not seem to have that sense.

(2) पवनः—This word means 'the wind' and is derived from पू to purify The wind is according to the Hindus a purifier.

(3) रामः शस्त्रभृतामहम्—Sankara—दाशरथी रामः Some have suggested that 'परशुराम' may have been referred to by this verse, and in that case शस्त्र would refer to परशु, just as in the case of राम दाशरथि it would refer to the bow and arrow.

(4) मकर is according to Śankara a special kind of झष or 'fish'.

32 (1) सर्गाणाम्—all created things. आदि, मध्य and अन्त Sankara rightly says that what is said about the beings only in v. 20 B is here (X. 32 A) said about all created things or creations.

(2) अध्यात्मविद्या—"How many विद्याs are there" was a very important question in early days. Cf. आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती—Kāmandaka. आन्वीक्षिकी means here (Cf. कामन्दक—II 11) आत्मविद्या But it also means 'logic' or logical philosophy त्रयी = the triad of the three Vedas. वार्ता = Agriculture, the occupation of Vaisya. दण्डनीति—the science of war See Kautilya II. 1 About आन्वीक्षिकी Kautilya says —सांख्य योगो लोकायत चेत्यान्वीक्षकी (धर्माधर्मौ त्रय्यामर्थानर्थौ वार्तया नयापनयौ दण्डनीत्या) बलाबले चैतासां हेतुभिरन्वीक्षमाणा लोकस्योपकरोति व्यसनेऽभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति प्रज्ञावाक्यक्रियावैशारद्यं च करोति (आन्वीक्षकी)।.

Manu adds आत्मविद्या to the above-mentioned four.—

त्रैविद्येभ्यस्त्रयीं विद्या दण्डनीतिं च शाश्वतीम् ।
आन्वीक्षिकी चात्मविद्या वार्तारम्भाश्च लोकत ॥ Manu VII 43

But the usual number of विद्याs is stated to be fourteen, i e., the four Vedas, the six Angas, Dharma, Mīmāmsā, Tarka or Nyāya and the Purānas (षडङ्गमिश्रिता वेदा धर्मशास्त्रं पुराणकम् । मीमांसा तर्कमपि च एता विद्याश्चतुर्दश ॥) Really these fourteen are works and not विद्याs in the literal sense.

(3) अध्यात्मविद्या—The metaphysics अध्यात्म is explained

in VII. 29 and VIII 1, 3 as referring to स्वभाव. In our opinion the Gītā's special contribution to the Indian Philosophy was that about स्वभाव or प्रकृति (or प्रकृतिs). But it may be that the Gītā uses the word अध्यात्म both as referring to प्रकृति as well as to the जीवs (and Brahman ?).

(4) Sankara says that प्रवदताम् (प्रवक्तृ) means what are called वाद, जल्प and वितण्डा which are the varieties of speech (वदनभेदाः), so that out of the three forms of speech, the Lord is 'वाद', i e, the वाद form of speech is a विभूति of the Lord Śankara thus refers to वाद, जल्प and वितंडा which are three out of the sixteen पदार्थs or categories in Nyāya philosophy (Vide Gautama Sūtra I. 2) They are described as प्रमाणतर्कसाधनोपालम्भः सिद्धान्ताविरुद्धः पञ्चावयवोपपन्नः पक्षप्रतिपक्षपरिग्रहो वादः ॥ १ ॥ यथोक्तोपपन्नः छलजातिनिग्रहस्थानसाधनोपालम्भो जल्पः ॥ २ ॥ स प्रतिपक्षस्थापनाहीनो वितण्डा ॥ ३ ॥ (Ibid, I 2. 1-3).

The Gītā must, however, be referring not to the variety of speech but to the debates and discussions which took place during the sacrificial sessions or such as are described in the Upanisads, e. g., the discussion at the court of Janaka (Br Upa. IV 1) जनको ह वैदेह आसांचक्रेऽथ ह याज्ञवल्क्य आवव्राज त होवाच 'याज्ञवल्क्य किमर्थमचारीः पशूनिच्छन्नण्वन्तानी' ति, उभयमेव सम्राड् इति होवाच ॥ (Br Upa. IV. 1 1) Here अणु + अन्तनि means discussion of subtle problem Cf तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया (Bha Gī. IV. 34) When people seriously try to understand and solve some difficult problem, their discussion is a विभूति of the Lord

33. (1) अक्षराणाम्-letters-Contrast एकमक्षरम् in X. 25 above.

(2) द्वन्द्व—A द्वन्द्व समास is उभयपद प्रधान The गीता uses often the द्वन्द्वs, सुखदुःखे, लाभालाभौ, जयाजयौ etc, it is implied that these two are to be found always together and a seeker should try to be unaffected by them.

C. V. Vaidya says :—अक्षराणामकारोऽस्मि is natural enough, but द्वन्द्व सामासिकस्य च is earlier than Pānini ; for, Panini in his Sūtra, when speaking of compounds, always begins with बहुव्रीहि.

(3) काल—Vide Note on v. 30b

(4) विश्वतोमुख—Vide Note on विश्वतोमुखम् in IX. 15 and XI. 11. If we compare XI 11 and X. 33d, we get evidence to identify "धाताऽहं विश्वतोमुख" with the विश्वरूप of Adhyāya XI One form of Krsna which Arjuna sees in Adhyāya XI is विश्वतोमुखम् 'having faces in all directions'. The same expression in IX 15 is not clear, but it is quite clear in XI. 11 and therefore we should interpret IX. 15 and X 33d in the light of XI 11

Śankara explains विश्वतोमुखम् in IX 15 as विश्वरूप, while in his commentary on XI. 11 he says विश्वतोमुखम् = सर्वतोमुख सर्वभूतात्मत्वात्. But it is doubtful whether such an explanation fits the context of Adhyāya XI 11.

34 (1) सर्वहर -Sankara-(1) धनादिहर: प्राणहरश्च, (2) अथवा पर ईश्वर प्रलये सर्वहरणात्सर्वहर But how can मृत्यु be called धनादिहर ? And why should मृत्यु refer to प्रलय or universal destruction ?

Perhaps सर्वहर = सर्वान् हरति-" Death " makes no exception. The author of the Gītā may have in his view the following verse of the Katha Upanisad :-

यस्य ब्रह्म च क्षत्र चोभे भवत ओदन: ।
मृत्युर्यस्योपसेचन क इत्था वेद यत्र स: ॥ Katha. I. 2. 24.

Cf. अत्ता चराचरग्रहणात् । (Bra Sū. I. 2 9)

The Katha Upanisad says that the entire world (ब्राह्मण, क्षत्रिय, all beings and everything in the world, चर and अचर) is the food and 'Death' is the condiment (गु चटणी) for the Great Devourer (Brahman) The phenomenon of मृत्यु is required to be explained and the Lord says that He is the Mrtyu.

(2) भविष्यताम्—Śankara भाविकल्याणानाम् Śankara takes उद्भव as अभ्युदय But 'मृत्यु' suggests that उद्भव is birth (जन्मन्) and भविष्यताम् 'those to be born'. There was a theory that births and deaths really affected the souls The Gītā does not hold the view that मृत्यु and जन्मन् are illusory, they belong either to

word गायत्री is to mean the particular verse in which the Sun is extolled (ṚV. III. 62. 10) the expression सावित्री गायत्री is used (गायत्रीमेव सावित्री मनुब्रूयात्—Br. Upa. V. 14 5). गायत्री is said to be the mother of all metres, though in a later Upanisad (Mahānārāyana Upa XV. 1–गायत्री छन्दसा माता). Even in the Manusmrti the word गायत्री is not used for the particular Ṛk verse about the Sun , it uses the word सावित्री (Manu II 81, 83 , I 38, 39). It was also very well known that a verse extolling the Sun (= a सावित्री) in three different metres (गायत्री, त्रिष्टुम् and जगती) was taught to a brahmacārin of the three different castes. For these reasons we suggest that गायत्री in X 35b means only the metre called गायत्री and छन्दसाम् means ' among the metres'.

(3) मासाना मार्गशीर्षोऽहम्—Cf मनुस्मृति :—

मार्गशीर्षे शुभे मासि यायाद्यात्रा महीपति ।
फाल्गुन वाथ चैत्र वा मासौ प्रति यथाबलम् ॥

Manu. VII. 182.

Though the Gītā does not say that मार्गशीर्ष is the first month of the year or that कुसुमाकर (= वसन्त) is the first season of the year and though the implication (derived from the context) is that मार्गशीर्ष and कुसुमाकर ऋतु are respectively the best months (for a king to start on दिग्विजय) and the best season of the year, C. V. Vaidya says that the Gītā mentions मार्गशीर्ष and कुसुमाकर ऋतु as the first month and the first season of the year. He quotes other astronomical authorities to show that once the year was reckoned as beginning with the मार्गशीर्ष month and the spring season. According to C. V Vaidya in different periods of our civilization the first months and the first seasons were different so far as the calendar was calculated. So, on the strength of his interpretation of X. 35B he puts the Gītā at a period preceding the Vedānga Joytisha and nearer to the Upanisads than to Pānini, i. e , at about 1400 B C. (Vide C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Sec. IV.-Bhagavadgītā, PP. 39-43) " In the Mahābhārata itself, month-names are twice given

in detailing Visnuvrata and they begin with Mārgaśīrsha (Anu. P. 106 and 109). Even Amarakosha details month-names beginning with Mārgaśīrsha It appears that when the new month-names based on the पौर्णमासी नक्षत्र were introduced at the end of the Brāhmana period, the month-list began with Mārgaśīrsha and hence मासाना मार्गशीर्षोऽहम्, logically speaking, indicates a time that ranges from 2000 B. C. to 200 B C., the date of the Siddhāntas roughly, which introduced the Chaitra reckoning But the next sentence ऋतूना कुसुमाकर· gives us reason to hold that this verse belongs to a period which is nearer the earlier limit " (*Ibid*, PP. 39-40)

36. (1) द्यूत छलयतामस्मि—We have above quoted the Manusmrti about the importance of the month of Mārga-śīrsa. We believe that the mention of द्यूत and जय, दण्ड and नीतिरस्मि जिगीषताम् (X. 38) indirectly supports our suggestion. The ' gambling ' was a very ancient and very popular pastime We find a hymn of gambling in the Ṛgveda (X. 34). About it Macdonell writes as follows —

" This is one, among the secular hymns, of a group of four which have a didactic character. It is the lament of a gambler who, unable to resist the fascination of the dice, deplores the ruin he has brought on himself and his family " (Vedic Reader, P 186)

Also in the Chāndogya Upanisad we find an illustration from gambling · "As to the winning Krta the other lower figures bow " (Chā Upa. IV. 1. 4) Krta meant four and the dice had their faces marked with one, two, three and four dots, and when the dice thrown showed four dots, the thrower won. (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Sec II, P 184.)

In the opinion of C. V. Vaidya द्यूत छलयतामस्मि (X 36) exhaults gambling in a manner which can only belong to the Aryan society as it was in the Vedic or even Vedānga times, when the अक्षावाप was one of the eleven jewels of a king and when the game of dice was a necessary part of the Rājasūya celebration. (*Ibid*, Sec. IV, P 44.)

C V. Vaidya has in view the Manusmrti which condemns the gambling

(2) जयोऽस्मि—Cf. नीतिरस्मि जिगीषताम् in v. 38b.

(3) सत्त्ववताम्—Sankara—सात्त्विकानाम्.

37. (1) वृष्णीनां वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनंजय —विभूतिs include not only abstractions, persons of pre-historic times, natural scenes and geographical places, but they include definitely historical persons some of them being undoubtedly contemporaries of Krsna " The idea of hero-worship is a part of the विभूतियोग which covers a much wider field ".

(2) About the name 'वासुदेव' some scholars (Dr. Bhandarkar) hold that वासुदेव was not originally a patronymic but the name of a member of the वृष्णि race, who 'had a religion of their own, in which वासुदेव was worshipped as the Supreme Being'. Winternitz, Garbe and (in our days) Das Gupta have accepted this view (Das Gupta, History of Indian Philosophy, Vol. II, PP. 539-541). According to Das Gupta, " It is very probable that वासुदेव originally was a name of the Sun and thus became associated with विष्णु, who with his three steps traversed the heavens ", he also quotes MBh. XII 341. 41 where we read 'I (Nārāyana) am also the sustainer of all beings and am hence called वासुदेव'.

Hopkins, Kieth and Hill take वासुदेव to be कृष्ण's patronymic

In our opinion the Gitā mentions वासुदेव as कृष्ण's own name and in the Gītā Krsna is a member of the family of the वृष्णिs (Cf. वार्ष्णेय—Bha Gī. I 41, III 36) just as धनंजय is the name of a member of the पाण्डव family.

We may also note that the Buddhist works, Pānini, the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābhārata—all these supply an evidence which is much later than the Gītā itself The principal Upanisads know nothing about this name

(3) About the name कृष्ण—This name occurs only in the Chāndogya Upanisad where कृष्ण the son of देवकी is

mentioned as a pupil of a teacher called घोर आङ्गिरस. This कृष्ण is not mentioned as a teacher The name of कृष्ण occurs as the name of a ऋषि in the Rgveda also (RV.), but we have no evidence to believe that this latter कृष्ण was a देवकीपुत्र. The MBh. Krsna who was 'वासुदेव' was देवकीपुत्र, i. e, his mother was देवकी. The गीता knows कृष्ण as यादव (XI 41) and as वार्ष्णेय. The Buddhist works also mention the name कृष्ण

In connection with the name कृष्ण scholars have pointed out the similarity between the teaching which कृष्ण देवकीपुत्र received from घोर आङ्गिरस (Chā. Upa III. 17) and the teaching of the Gītā. (Vide Hill, The Bhagavadgītā, P 6, P 8) Hill says: "There (in the Chāndogya Upanisad) we read of Krsna, son of Devaki, learning from a priest of the Sun those lessons of the meaning of sacrifice, the merit of virtue and the importance of last thoughts. which reappear in the Bhagavadgītā (respectively in Adh IV, XVI 1-3, and VIII), and which we may suppose to have been preserved for centuries as the sacred heritage of the Bhāgavata sect"

In our opinion the identification of the two teachings (of Chā Upa III 17 and the Gītā) is doubtful, and had it not been for the name of कृष्ण देवकीपुत्र being common to the two works, nobody would have emphasized this similarity. Chā Upa III. 17 is important and there should be little doubt about the identity of कृष्ण देवकीपुत्र of that passage and the कृष्ण of the Mahābhārata The teaching of the original Gītā which is believed to be the advice of Krsna to Arjuna to fight disinterestedly (निष्काम कर्मयोग) can hardly be traced to Chā Upa III 15. This central teaching of the Gītā (about कर्मयोग) may have been based upon certain Srutis of the Mundaka, Īsa, Brhadāranyaka and other Upanisads The chief doctrine of the Nārāyanīya Section of the MBh. consists of (i) the identification of the साकार and निराकार aspects of the Reality which is nowhere found in the Gītā (except in Bha Gī XIII. 12-17) and

(ii) the disinterested performance of दैव and पित्र्य ceremonies, which seems to us to be a modification of the योग (=कर्मयोग) of the Gītā, which referred to **all** वर्ण and आश्रम duties of a man.

(4) As to the identification of कृष्ण with विष्णु, we believe that कृष्ण was identified with पुरुष the साकार aspect of the Reality who was already identified with विष्णु, e g., in Katha Upa. III 9, 11. The word ' विष्णु ', however, occurs in the Gītā **only twice** (XI. 24 and 30).

(5) In this connection we may note here our general impression from the Gītā that in this work कृष्ण is the supreme deity, that कृष्ण is generally identified with पुरुष who is higher than the Aksara the निराकार aspect, that the identification of कृष्ण with विष्णु (having the names, हृषीकेश, गोविन्द, माधव, मधुसूदन, पुरुषोत्तम, etc , etc.) is only of a secondary importance, because पुरुष and not विष्णु is the Highest Principle in the Gītā and कृष्ण is identified with that पुरुष

The words used for कृष्ण either by way of संबोधन to कृष्ण or in place of कृष्ण should be noticed in this connection. We give them here per each Adhyāya :—

Adhyāya I—Verse 14-माधव , 15-हृषीकेश , 21-हृषीकेशम् and अच्युत, 24-हृषीकेश, 28-कृष्ण, 31-केशव, 32-कृष्ण and गोविन्द, 35-मधुसूदन, 36-जनार्दन, 37-माधव, 39-जनार्दन, 41-कृष्ण and वार्ष्णेय, 44-जनार्दन.

" II—1-संजय uses मधुसूदन, 4-मधुसूदन and अरिसूदन, 9-(संजय speeks) हृषीकेश and गोविन्द, 10-हृषीकेश, 54-केशव.

" III—1-जनार्दन and केशव, 36-वार्ष्णेय (used by Arjuna)

" IV—No संबोधन or word for कृष्ण

" V—1-कृष्ण (used by Arjuna)

" VI—33-मधुसूदन, 34-कृष्ण, 37-कृष्ण, 39-कृष्ण.

Adhyāya VII—No word

„ VIII—1-पुरुषोत्तम, 2–मधुसूदन.

„ IX—No word.

„ X—14-केशव, भगवन्, 15-पुरुषोत्तम (भूतभावन, भूतेश, देवदेव, जगत्पते), 17-योगिन्, भगवन्, 18-जनार्दन. [37-वृष्णीना वासुदेवोऽस्मि पाण्डवाना धनजय·.]

„ XI—3-पुरुषोत्तम, 4-प्रभो, योगेश्वर, 9-(सजय uses) हरि·, 13-देवदेवस्य शरीरे, 15-देव, 16-विश्वेश्वर, 20-महात्मन्, 23-महाबाहो, 24-विष्णो, 25-देवेश and जगन्निवास, 30-विष्णो, 31-देववर, 35-(सजय) केशव and कृष्णम्, 37-महात्मन्, अनन्त, देवेश and जगन्निवास, 38-अनन्तरूप, 40-सर्व, 41-कृष्ण, यादव, सखा, 42-अर्जुन refers to the personal relationship between कृष्ण and himself, 43-अप्रतीमप्रभाव, 44-देव, 45-देवेश and जगन्निवास, 46-सहस्रबाहो, विश्वमूर्ते, 50-(सजय uses) वासुदेव (and अर्जुन), महात्मा, 51-जानर्दन

„ XII—No word

„ XIII—1-केशव

„ XIV—21-प्रभो

„ XV and XVI—No word.

„ XVII—1-कृष्ण

„ XVIII—1-महाबाहो, हृषीकेश, केशिनिषूदन, 73-अच्युत, 74-सजय refers to the सवाद between वासुदेव and पार्थ, 75-कृष्ण is योगेश्वर, 76-केशवार्जुनयोः सवादम्, 78-कृष्ण (and पार्थ)

In the (about 701) verses of the Gītā कृष्ण is used **twelve times,** while other names which are applied to कृष्ण taken as विष्णु occur as follows :—

(1) केशिनिषूदन-1, (2) मधुसूदन-5 (once in Adh. I), (3) माधव-2 (both times in Adh I), (4) हृषीकेश-6 (3 times in Adh. I), (5) अच्युत-2 (once in Adh. I), (6) केशव-6 (once in Adh. I), (7) गोविन्द-2 (once in Adh I), (8) जनार्दन-4 (3)

times in Adh. I), (9) पुरुषोत्तम–3 (once in Adh. VIII, X, XI), (10) भगवत्–2 (in Adh X), (11) हरि–1 (XI), वासुदेव–3 (and once as the name of a member of वृष्णि family), (12) The name विष्णु occurs only twice and in Adh XI only.

Besides the name कृष्ण, we have वार्ष्णेय (twice), योगिन् or योगेश्वर (thrice), यादव (only once in Adh. XI).

We have not counted such names as would have been applied to पुरुष (higher than अक्षर), *viz*, देव, विश्वेश्वर, महात्मन्, महाबाहो, देवेश, जगन्निवास, देववर, अनन्त, अनन्तरूप, सर्व, अप्रतिमप्रभाव, etc

We suggest that कृष्ण was perhaps identified with पुरुष earlier than with विष्णु. Probably the identification of कृष्ण with विष्णु (and hence with जनार्दन, माधव, मधुसूदन, हरि, अच्युत, केशव, etc) came in when the original Gītā was fitted into the Mahābhārata.

It should be also noted that the book has retained its original title श्रीकृष्णार्जुनसंवाद, though whenever कृष्ण speaks, we have ' श्रीभगवानुवाच ' (instead of श्रीकृष्ण उवाच) and ' श्रीमद्भगवद्गीता * ' (instead of श्रीकृष्णगीता) and हरिगीता in MBh. XII 345. 11 and भगवता कथिता (instead of कृष्णेन कथिता) in MBh XII. 348. 8

(In the Upanisads भगवत् was used either as an indirect term of respectful address to the hearer, used in the third person instead of a pronoun in the second person or as an adjective in the sense of " revered ")

The older words were ब्रह्मन् (अक्षर–अव्यक्त) and पुरुष ' पुरुष ' is the usual term for the highest principle in the Katha and Mundaka Upanisads (Katha III. 11, IV 12, IV. 13, VI. 17, VI 8 , Mu. Upa I 2. 11 and 13, II 1. 2, 5 and

* According to C. V. Vaidya, the title भगवद्गीता was given to the word by Sauti (250 B C), because there are more than one such songs or गीताः in the MBh , called so, as they are sung or recited by some great teacher (C V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vol I, Sec. IV , P. 16)

10, III 1. 3, III. 2. 1 and 8). In the Gītā the term कृष्ण takes the place of the term पुरुष (except in the eighth Adhyāya where कृष्ण is the अधियज्ञ aspect of the Reality, instead of the अधिदैव aspect which is called " पुरुष ") In Adh. X 12 and XI. 18 and 38 कृष्ण is told by Arjuna that He is both ब्रह्मन् (or अक्षर) and पुरुष (higher than अक्षर), but He is not told that He is विष्णु though He is twice addressed as विष्णु.

As (i) throughout the Gītā ' कृष्ण ' takes the place of ' पुरुष ' (of the Katha and Mundaka Upanisads), (ii) as in the eighth Adhyāya the अधिदैव and अधियज्ञ aspects of the Reality are distinguished from each other as पुरुष and कृष्ण, and (iii) कृष्ण is told by Arjuna that He is both अक्षर and पुरुष (of which पुरुष is higher than अक्षर), and as (iv) the title कृष्णार्जुनसंवाद seems to retain a title which is older than " भगवद्गीता ", we suggest that so far as the Gītā is concerned कृष्ण is the proper name for its highest principle rather than पुरुष and विष्णु.

In the Mahābhārata Aupanisada Schools (as revealed by the संवादs in MBh. XII 213. 2) the Twentysixth Principle is called विष्णु or पुरुष and in its Pāñcarātra School the Twentyfifth Principle is called नारायण (Vide Aksara : A Forgotten Chapter, P 36 and P. 85).

Lastly we may note that कृष्ण is ' पुरुष ' or the Highest Principle and yet at the same time He is called a विभूति as "वासुदेव" a member of the वृष्णि-family So, " वासुदेवः सर्वम् " (VII. 19) should mean " पुरुष or कृष्ण सर्वम् " and वृष्णीना वासुदेवोऽस्मि (X. 37) would mean 'वृष्णिना कृष्णोऽस्मि' वासुदेव being a patronymic of कृष्ण. Though कृष्ण is identified with पुरुष, the author could not but name him as a विभूति when a विभूति-list was to be given. This need not mean that कृष्ण is like प्रह्लाद, धनञ्जय, मेरु, हिमालय, स्कन्द, बृहस्पति and others, e g., राम. The fact that राम is not described as विष्णु but only as a विभूति also shows that कृष्ण is identified with पुरुष, but not with विष्णु. Even the अवतारवाद in the गीता (IV. 1-8) would mean

अवतारs of पुरुष, rather than of विष्णु

(6) व्यास—already mentioned in X. 13

C V Vaidya · " Finally, मुनीनामप्यहं व्यासः does not place व्यास among ऋषिs as post-Vedic literature does (So the Gitā must be placed in the वेदाग-period about 1400-1200 B C. near to the Upanisads than to पाणिनि) ".

(7) उशनस्—The nom sin. would be उशना·, as pointed out by Rajwade.

38. (1) नीति—Cf यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवानीतिर्मतिर्मम ॥ (XVIII. 78).

(2) गुह्यानाम्—of the people who have to keep secrets.

(3) मौनम्—तस्माद्ब्राह्मण पाण्डित्यं निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेद्बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिरमौनं च मौनं च निर्विद्याथ ब्राह्मणः। (Br. Upa. III 5. 1). This Śruti is explained in Bra. Sū III 4. 50 —अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् ' Silence ' is prescribed for a गृहस्थ मुमुक्षु.

39. (1) भूताना बीजम्—This refers to the Lord or पुरुष putting his seed into the Brahman which is the योनि of whom all beings are born. We have already explained this.

(2) न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूत चराचरम् ।—This may mean that if the Lord were not to perform his part as the father in the creation of beings, the beings could not come into existence

We have already noticed the Sūtra about this creation of beings—*viz.*, चराचरव्यपाश्रयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात् (Bra. Sū II. 3. 16) After describing the creation of the (inanimate) world from Brahman by the order of आकाश, वायु, etc., the Sūtrakāra says that the statement that both animate and inanimate world is produced from Brahman (and returns into Brahman) is to be understood in a secondary sense (भाक्त), because the animate world (चर = souls) exists on account of the existence of It. Vide our Note on IX. 10

(3) निरात्मकं शून्यम्—शाङ्कर भाष्य—Śankara has in his mind perhaps the Buddhist Neihilism (शून्यवाद) and also his

Vedanta theory that ब्रह्मन् is the अधिष्ठान (substratum) of the world, just as the rope is the substratum of the serpent.

40. (1) उद्देशतः—शंकर—एकदेशेन—Only one part of the total number of विभूतिs This is exactly the old sense of "उद्देश".

(2) For विभूति and विस्तर vide Notes above.

41 (1) यद्यद् विभूतिमत्सत्त्वं..... If this rule be applied to the Ṛgvedic deities, they will be only विभूतिs of the Lord.

(2) This shows the comprehensiveness and catholicity of the Gītā. The Gītā is the only book in Hinduism which keeps the door open to admit views and doctrines which may rise subsequent to the Gītā.

(3) तेजोऽशसंभवम्—Cf. ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातन —XV 7.

42. (1) In verse 17 Arjuna wanted to know the विभूतिs of the Lord, because he thought "One can know the Lord by meditating upon the Lord's manifestations"

The purpose of this verse (42) seems to us to advise Arjuna to give up that method and to recommend to him the other method which requires only a short and simple knowledge as contrasted with the detailed description of the विभूतिs which must be known if Arjuna was to follow his own method In this way the author of the Gītā criticises a method of meditation current in his days **after** explaining and perhaps modifying it.

(2) The simpler method of knowing the Lord is that though each विभूति is an अंश of the Lord, the entire world is only one part (अंश) of the Lord, and the Lord is much more than the world but unmanifest. The Lord exists sustaining (विष्टभ्य) this world by only one part of Him We have already explained how this verse means that पुरुष is transcendent. Vide Notes *supra*

Having this verse in view Dr. Bhandarkar writes :— "The immanence of God constitutes what is called in the west Pantheism This idea is very prominent in the Upanisads. But with the immanence of God is associated

his transcendence also, as stated in the Vedantasūtras II. 1. 27 ".

But Dr. Bhandarkar did not realize that पुरुष was, in the Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than Brahman or the Aksara the निराकार aspect of Brahman which is the cause of all beings " पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ", which Sankara quotes in his commentary on this verse and which is remembered by Dr Bhandarkar while giving the above opinion, is discussed in Bra Sū I 1. 25–26 And Sankara in his भाष्य on Bra. Sū I 1. 24 quotes a predecessor who held that गायत्री which is one पाद only of पुरुष who is चतुष्पाद is itself ब्रह्मन् (साक्षादेव गायत्रीशब्देन ब्रह्म प्रतिपाद्यते...) This would mean that the अश of कृष्ण referred to in X 42 is only ब्रह्म and कृष्ण is higher than that अश, being himself अशिन्.

We may suggest that X. 42 teaches a doctrine in harmony with the Gītā's doctrine of the relation of ब्रह्मन् (the योनि) and पुरुष (the बीज of all beings) and that a predecessor of Sankara had held a similar view We must repeat our view that each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view (प्रक्रिया—a method of explanation) of the अद्वैतवाद, and that the author (or compiler) never indended to give the same प्रक्रिया or the same rigid view of the minor details of his system in all the Adhyāyas.

For a logical discussion of अश of ब्रह्मन् or पुरुष vide Brahmasūtra II. 1 26–27—कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयत्वशब्दकोपो वा (Sūtra 26) and श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात् (Sūtra 28).

We may conclude our Notes on this Adhyāya by referring to the importance of this Adhyāya as emphasised by C. V, Vaidya He holds " that the Gītā is later than the 13 old Upanisads and hence the higher limit for its date may be taken to be 1900 B C, the date of मैत्र्युपनिषद् fixed by Tilak. To fix the lower limit, we have certain

statements in the विभूति chapter (X) which must be taken to be a part of the present Gītā being looked upon as a later addition. We are not, therefore, taking our stand on a portion of the Gītā which may be taken to be its oldest part There is also further proof that it formed part of the Gītā as it was before the recaster of MBh., because he has copied it, though not cleverly, in the Anugītā ".

We agree that if we can fix the date of this Adhyāya, it may help us in fixing the lower limit of the Gītā, but we have doubt about the interpretation and the statements (like चत्वारः मनव॰, मासाना मार्गशीर्षोऽहम्, etc., etc) given by Vaidya, on which he basis the date of the Gītā, as we have already said.

The विभूति अध्याय and विश्वरूपदर्शन अध्याय may have been suggested to the author by the पुरुषसूक्त and such texts of the Upanisads as षोडशकलाविद्या. The correspondence of X 41 to the verses of the पुरुषसूक्त is noteworthy. The philosophical view of X. 41 though in harmony with the philosophical doctrine of the other Adhyāyas would present a stage earlier than that of the latter, while the Puranic mythology of this Adhyāya though much earlier than the known Purānas would at least make C. V Vaidya's conclusion doubtful



Adhyāya XI.

Introduction.

About the genuineness of this Adhyāya we may make a note here. The originality of this Adhyāya has been doubted by several scholars. Tilak argues that the विश्वरूप दर्शन incident must have been there in the original Gītā because it has been copied four times in MBh., once ineffectually to धृतराष्ट्र, next to उत्तङ्क, again by नारायण to नारद and by राम to परशुराम.

C. V Vaidya arguing about the Gītā as a whole says that the first or original work 'Jaya' of Vyāsa may have contained the germ of the Gītā, but वैशम्पायन's भारत, we are sure, contained the Gītā as it is today, because the विश्वरूपदर्शन incident an original and grand idea of the Gītā was copied by Sauti thrice in his MBh. and because that incident is given in the middle of the Gītā (C. V Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vol I, Section IV, P 38).

Lately Rudolph Otto has expressed a view about the original Gītā (Die Urgītā) according to which Adhyāya XI is the original part of the Gītā

According to Rudolph Otto Die Urgītā consists of the Gītā I : II. 1–13, 20, 22, 29–37 · X 1–8 XI. 1–6, 8–12, 14, 17, 19–36, 41–51 · XVIII 58–61, 66, 72, 73 Otto thinks that if we read these sections in this connection we feel no interruption

A glance at the portion which Rudolph Otto calls Die Urgītā will show that it consists of (i) the description of the arrays of the two armies of पाण्डवs and कौरवs and the expression of Arjuna's peculiar mood of agony (i e , Bha. Gī. I. II 1–13), (ii) the dialogue in which Krsna consoles Arjuna with old mysterious sayings about the indestructibility of " those whom Arjuna believes he can and must destroy "

(Bha. Gī. II. 20-30, which, Rudolph Otto thinks, is referred to by अध्यात्म in Adh. XI 1), (iii) Krsna's appeal to Arjuna's martial honour (Bha Gī. II. 31-37), and (iv) what he thinks to be the most important feature of Die Urgītā which, according to him, consists of (a) Krsna's " Supreme utterence " (X 1) and (b) Krsna's revelation to Arjuna that what is now happening is not the work of man and proceeds not from the human will, but is the Deed and Will of the Eternal God of Destiny Himself, Who decides and ordains all things, and Whom Arjuna must obey as His " tool " (XI 33 " Be thou naught but My tool "). Besides the argument of the consistency and self-sufficiency of this much portion of the Gītā Rudolph Otto gives other arguments based upon the poetical and epical propriety of Adhyāya XI and the similarity of विश्वरूपदर्शन to the दर्शन which Duryodhana has during Krsna's visit to him as a messenger of Arjuna.

It will be seen that Rudolph Otto's second section of the original Bhagavadgītā which he takes as referring to the indestructibility of those whom Arjuna believes he can and must destroy really deals with the indestructibility of the individual soul in general and not with those he can kill but those he has undertaken to destroy and is now unwilling to destroy. Rudolph Otto's other arguments based upon his interpretation of Adhyāya XI will be considered by us in our Notes on the verses of Adhyāya XI.

Here we may briefly state our interpretation of Adh. XI We hold that Adh. XI presents one more aspect of योग " Disinterested Performance of one's Duties " and that this aspect is called विश्वरूपदर्शनयोग—an aspect of योग based upon a vision of the Lord's विश्वरूप a Universal Form, after seeing which a man would be convinced that he is only a tool of the Lord and will therefore do his duties disinterestedly In our opinion this Adhyāya (XI) cannot be combined with Adhyāya II as done by Rudolph Otto because the सांख्ययोग is a different aspect of योग and an

independent one. Moreover, विश्वरूपदर्शन is no doubt granted by the Lord to Arjuna but it can similarly be granted to any other man with similar devotional temperament (XI 54, 52-53)

One more interesting point about Adhyāya XI particularly is that it supplies the metrical test for the date of the Gītā. Tilak has shown that the verses of Adhyāya XI have eleven letters, without restriction of short and long, of the त्रिष्टुभ् metre of Vedic times C V Vaidya also emphasizes the fact that the longer-metred verses of the eleventh chapter do not follow the गण restrictions of classical verse given by Pingala but they follow the Vedic rule of number of letters only He also says that it is more proper to hold that the author of the Gītā had no idea of making his verses appear like Vedic verses, but he wrote in times in which the Vedic metre was still in vogue and the classical restriction had not yet arisen (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Vol. I., Section IV , P 44).

1-2. (1) Arjuna here (XI 1-4) gives a summary of what he has heard in the immediately preceding Adhyāya or Adhyāyas. But Rudolph Otto says that this summary of Arjuna is in fact a critical canon for what has already appeared in the original Text, and what (on the other hand) cannot have been included therein

This is, in our opinion, a wrong standard of criticism because Adhyāya XI is not the last Adhyāya in the Gītā nor does Arjuna say that he is summarizing all that he has heard in all the preceding Adhyāyas It is wrong to suppose that only the mystic vision of Adhyāya XI had made Arjuna determine to fight unless we are told anywhere even in the Mahābhārata or in a Purāna that Arjuna had fought immediately after seeing the विश्वरूप of the Lord.

Secondly, if ' परम वच. ' " supreme utterance " in Adhyāya

X 1 and also in XI 1 is to be taken as Krsna's final advice to Arjuna, we have similar expressions elsewhere also in the Gītā, e g, XIV 1, and (परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानाना ज्ञानमुत्तमम्) and IX. 1 (गुह्यतम ज्ञानम्), and also in VII. 1-2 which states a ज्ञान after knowing which nothing remains to be known.

Thirdly, it is quite possible that XI. 1-4 refers to the teaching of Adhyāya X, but how can XI 1-4 be said to be also a proof of the fact (?) that X. 1-8 is directly connected with Adh. II 37? Rudolph Otto would answer that अध्यात्मम् (XI. 1b) refers to the indestructibility of the true self stated in II 37 and that भूय. in X 1 means **in addition to** what was told in II. 37 But this, again, is wrong, because भूय· in X 1 can only mean in addition to what Arjuna was told in Adn. IX, which is stated though Adh. VII (v 2) was intended to be final (यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते). Cf. भूय· in Chā. Upa. VI. 5-15. And about " अध्यात्मं वच " it is not proved that only II. 37 can be called अध्यात्म वच and not what has preceded Adhyāya XI, e g., the teaching in Adh IX and X It is not safe to translate अध्यात्मम् (गुह्य वचः) as '(the secret) of the true self', since it generally means 'metaphysical or spiritual teaching in general'.

Now, as regards the contents of the summary —

Only verse 2 summarizes what Arjuna has already heard. Arjuna first thanks the Lord for telling him a very secret doctrine which was in those days called अध्यात्म and he says that his bewilderment has disappeared by now. As to why his bewilderment has disappeared, he tells that it is because he has heard two things, *viz.*, (i) the appearance and disappearance of beings from the Lord (त्वत्त·) and (ii) the eternal great form (महात्म्य) of the Lord In our opinion verses 1, 3 and 4 do not summarize what Arjuna has already known from the Lord. Verses 3 and 4 refer only to the महात्म्य 'the great form' of the Lord which Arjuna now wishes to see (after having heard about it from the

Lord), and which the Lord shows him in the sequel.

(i) We have already stated that अध्यात्मसंज्ञितं वचः must refer to the general metaphysical doctrine stated in Adhyāyas IX and X and not to the indestructibility of the soul mentioned in Adhyāya II

(ii) " भवाप्ययौ " (v. 2 a) is taken by Rudolph Otto as referring to " the existence and passing away", *viz.*, 'the passing away of the bodies which come and " go " and to their asu the mere life-force' and 'the existence' as " the true Being, which is at the same moment indestructible Being and which exists for the spiritual bearer of the body himself " Thus, " भवाप्ययौ " in XI. 2 refers, according to Rudolph Otto, to verses like 22 in Adhyāya II only (वासांसि जीर्णानि यथा विहाय .). In our opinion Arjuna refers to the fact that the Lord has told him that all beings appear and disappear from and into Him in Adhyāyas IX and X (Vide our Notes on IX 4, 5, 7, 10, also X. 4-6, 39--the Lord is the बीज of all beings)

(*iii*) Again, according to Rudolph Otto' महात्म्य refers to the great God and His Majesty as being that of Īśvara, about which (महात्म्य) the " supreme utterence " *viz.*, " from Whom everything arises " was proclaimed in IX 1-8. (Rudolph Otto, The Original Gītā, PP 139-140) We have suggested that महात्म्य is the great form which Arjuna seeks to see now and about which he has heard from the Lord (एवमेतद्यथात्थ त्वम् in v 3), as explained by us in our Notes on IX. 4-5 and X. 42

(iv) Lastly, Rudolph Otto interprets XI. 1-2 as telling us what Arjuna has not heard from the Lord and hence what should be taken as interpolated into the Original Gītā He writes : " But he (Arjuna) does not admit having received from Krsna either *Sā khya Yoga* or *Bhakti*-doctrines, nor any others, and any such interpolations as were added are at once condemned as being later insertions by this wholly schematic recapitulation in Arjuna's speech " (*Ibid*, P. 140).

In our opinion, this judgement of Rudolph Otto shows how a critical scholar stands in danger of being misled by his own personal views Arjuna never tells in XI 1-2 that he has never been told anything else by the Lord in the preceding chapters, he rather enumerates only those things by knowing which his infatuation (मोह) has disappeared (partly) and he feels a relief as it were

So, we may conclude that in XI. 1-2 there is nothing to support Rudolph Otto's theory about the Original Gītā

(2) अध्यात्मसंज्ञितम्—Sankara—आत्मानात्मविवेकविषय वचः. Cf अध्यात्मविद्या विद्यानाम् (X 32) Here the word 'अध्यात्म' seems to have been used in a different sense from that in Adh. VIII 3—स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते.

(3) परम गुह्यम्—This may refer to राजगुह्य 'the great secret' in IX. 1 and in the title of Adhyāya IX, and परमगुह्य अध्यात्म वच may refer to the teaching of Adhyāyas IX and X

(4) अय मोहो विगतो मम—This may mean that **partly** at least अर्जुन's bewilderment has been removed. Cf. नष्टो मोह स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत । स्थितोऽस्मि गतसदेह करिष्ये वचन तव ॥ (XVIII. 73) In XI. 1 the author does not expect Arjuna to start fighting, while in XVIII 73 Arjuna is immediately to start the war. XI 1 must be interpreted in connection with verses 2-4 of the same Adhyāya.

(5) भूताना भवाप्ययौ are described in VII. 4-15, VIII. 16-21, IX. 4-8, X 6, 8, 20.

(6) "विस्तरशः श्रुतौ" is quite proper because अर्जुन has had sufficient instruction on this subject, particularly in IX 4-8

(7) 'त्वत्त.'—This should be construed with भवाप्ययौ rather than with श्रुतौ. The origin and disappearance of beings from and into the Lord (and His Prakrti) are mentioned in IX. 4-8 and, again, in the विश्वरूपदर्शन Arjuna sees them taking place in the Lord (Cf. मम देहे in XI 7, तव देहे in XI. 15).

(8) महात्म्यमपि चाव्ययम्—The unchanging great form

(विश्वरूप) of the Lord–Vide our Notes on IX 4–8 and X 42. ' महात्म्य ' may refer to the fact that the beings are and are not in the Lord and the Lord is and is not in the beings, i. e., the Lord is both immanent and transcendent ; and this ultimately means that कृष्ण or पुरुष is higher than ब्रह्मन् the निराकार aspect which is the direct source of beings, and this great form of the Lord is called योग in IX 5 and that is the form which Arjuna will see (XI. 3–4, 8) In XI 41 the विश्वरूप is called the Lord's महिमन् ' great form '.

The word ' अव्यय ' seems to make it clear that ' महात्म्य ' does not simply mean ' glory ' (e g., that stated in IX. 2–3, 14), but it means an eternal great form.

3. (1) एवमेतद्यथात्थ त्वमात्मान परमेश्वर—This may refer probably to X 42—विष्टभ्याहमिद कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् । and to IX 5—न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् (Cf द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरम्—in 3B)

(2) रूपमैश्वरम्—This is the विश्वरूप , it is also called ' योग ' Cf योग in IX 5, X 7. Cf. योग in योगेश्वर in v 4c.

Arjuna was told that he could see the ऐश्वर योग the Divine All-form of the Lord (IX 5, which is referred to in X 7) and so he has a desire to see it (XI 3)

(3) ऐश्वरम्—Sankara—वैष्णवम् But it is noteworthy that the Gītā nowhere uses the word " वैष्णव " On the contrary the word ईश्वर is often used in Classical Sanskrit for God Śiva , and the Gītā uses the expression ऐश्वर for the form belonging to Krsna who is identified with पुरुष rather than विष्णु.

(4) ' पुरुषोत्तम ' is a special term for the Lord in नारायणीयाख्यान (MBh. XII 343–352). Its use (three times) in the Gītā belongs to a period preceding the rise of the पाञ्चरात्र School, as can be seen from the philosophy of the Gītā and the नारायणीयाख्यान

4 (1) मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो—This query of Arjuna to the Lord is quite in keeping with the atmosphere of the Upanisads, in which a philosophical truth was

not revealed to a pupil for many years till the pupil proved his अधिकार (religious fitness to be the recipient) or was first revealed only in an indirect way and was later on taught directly after testing the fitness of the pupil The query is not at all based upon Arjuna's fear of seeing it. Cf न तु मा शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा in v. 8 and also 47-48 and 53-54 It is only as a **special favour** that the Lord shows His All-form so easily to Arjuna (मया प्रसन्नेन तवार्जुनेद रूप पर दर्शितमात्मयोगात्--v 47).

(2) योगेश्वर—This 'योग' would appear to be the योग in v 8 and योगेश्वर may be interpreted as the Lord of the विश्वरूप. Some scholars have interpreted योग as **wonderful power** of the Lord and they would explain योगेश्वर as the Lord of wonderful power

But the Gītā uses the word "योगेश्वर" thrice and the word योग in so many places It also uses 'योगिन्' for the Lord in X 17 In XVIII. 75 सजय says that he **heard** योग **directly** from योगेश्वर कृष्ण Who was **telling** it Himself, and in XVIII. 78 Glory, Victory, Prosperity and Moral Conduct are assured it and where योगेश्वर कृष्ण and धनुर्धर पार्थ are together. So, we suggest that योगेश्वर means the Lord of the various योगs or aspects of the योग which form the central teaching of the Gītā. In Adh. XI a special aspect of the योग Disinterested Performance of one's Duties is taught and that aspect is based upon the विश्वरूपदर्शन which means the realization of the fact that everything which happens in the world is due to the Lord's own Will and Deed and man is naught but the Lord's tool (निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्). योग which the Lord wants Arjuna to see (XI 8), which Arjuna wishes to see (XI. 3-4) and which finally the Lord shows to Arjuna (XI. 9) is this योग and it is in a way identical with the Lord's विश्वरूप, by seeing विश्वरूप one can **see** (not merely **hear**) this (aspect of) योग.

(3) Sankara explains योगेश्वर. as योगिन योगाः तेषामीश्वरो योगेश्वर But in XVIII 78 he explains the same word as योगेश्वरः

सर्वयोगानामीश्वरस्तत्प्रभवत्वात् सर्वयोगबीजश्च कृष्णो यत्र. Here Śankara seems to take योग in योगेश्वर as the different योगs, *viz.* साख्ययोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग or the eighteen योगs which form the titles of the eighteen Adhyāyas of the Gītā

5-6 (1) मे रूपाणि—Arjuna actually sees many रूपs of the Lord. It is not that he sees one विश्वरूप of the Lord, in which he sees चराचर जगत् (v 7), so that मे रूपाणि might mean that ' all the चराचर रूपs which अर्जुन sees belong to the Lord ' As we shall show below, Arjuna sees many रूपs of the Lord Himself. Vide Notes on v. 19.

(2) वर्ण—Cf. दीप्तमनेकवर्णम् in v. 24. Tilak points out that आदित्यs are क्षत्रियs, मरुद्गणs are वैश्यs and आश्विनौ are शूद्रs. A वर्णव्यवस्था (caste-system) exists also among the gods (MBh. XII. 108) But vide our Notes on v. 19.

(3) Verse 6 seems to modify the Vedic conception of Vedic deities, perhaps for the first time in the history of our religion The Lord tells Arjuna that these deities are His forms (मे रूपाणि in v. 5) and are to be seen in His body (मम देहे in v 7) Cf. एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति

(4) अदृष्टपूर्वाणि and आश्चर्याणि—Not only the Vedic deities but many more wonderful things can be seen in the body of the Lord.

7 (1) सचराचर जगत्—This verse seems to explain the Upanisadic Srutis which say that the entire world is produced from पुरुष or ब्रह्मन्, e g , Chā. Upa. VI 3 (सदेव सौम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्... . .).

(2) यच्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि—Sankara—यच्चान्यज्जयपराजयादि यच्छङ्कसे ' यद्वा जयेम यदि वा नो जयेयुः ' इति यदवोचस्तदपि द्रष्टुं यदीच्छसि । Sankara bases his explanation not only on II 6 but also on XI 26, 27, 28 Arjuna sees the जगत्, i. e, the continuation as well as the destruction of the world, both being done by the Lord Himself, and thus realizes the truth of यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति य प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्ब्रह्म (Tai. Upa. III 6) This conception of beings seems to us

to be the philosophical basis of that aspect of योग 'Disinterested Performance of one's Duties, which is the teaching of this particular Adhyāya.

8 (1) दिव्य ददामि ते चक्षुः—Cf ददामि बुद्धियोगं त येन मामुपयान्ति ते (X 10) What is really important is not बुद्धियोग or दिव्यं चक्षु. (what the Lord gives His devotees) but the very fact that He gives (ददामि) of His own accord Cf. तेषामेवानुकम्पार्थम् in X 11 and मया प्रसन्नेन in XI 47. Grace of God is the Doctrine taught here.

(2) योगम्—Sankara—योगशक्त्यतिशयमित्यर्थः.

9. (1) महायोगेश्वर—Vide योगेश्वर *supra*

(2) हरि—This name which later on belongs to Visnu occurs only once again in the Gītā (XVIII. 77—हरेः) The word हरः is not known to the Gītā.

10. (1) Dr. Bhandarkar is right in pointing out that the idea of this verse is as old as the पुरुषसूक्त (ṚV X 90), and that God's having eyes everywhere, faces everywhere, arms everywhere and feet everywhere is expressed in ṚV X 81. 3 "This verse (XI. 10) is repeated in Śve. Upa III 3".

(2) Rajwade writing on the Gītā's conception of God and basing his opinion on these verses ridicules the doctrine of the Gītā by substantially saying that the God of the Gītā is a great number of human beings put together From this judgement of his he concludes that the Gītā is a work neither of a great poet nor that of a great philosopher.

(3) दिव्यानेकोद्यतायुधम्—Rajwade objects to this form and points out that this compound ought to be उद्यतानेकदिव्यायुधम्. He means that the poet-author of the Gītā could not frame a good, correct compound even.

11. (1) दिव्यमाल्याम्बरधरम् etc—Can we take this as indication of idol-worship in the days of the composition of the Gītā?

(2) विश्वतोमुखम्—Vide Note on X. 33. We know from

the Gītā itself that the वेदान्तप्रक्रिया (viz, that of विश्वतोमुखः ईश्वर.) of Adh. XI is only one of the several प्रक्रियाs (Vide IX. 15—एकत्वेन पृथक्त्वेन सर्वथा विश्वतोमुखम्).

12 (1) महात्मनः is explained by Śankara as विश्वरूपस्य. So, Śankara's interpretation of महात्मनः supports our interpretation of महात्म्यम् in XI. 2

(2) We may note here that in our opinion Bra Sū. III. 2. 15-19 present a Pūrvapaksa holding that Brahman which is अरूप must be looked upon as being like the Light, otherwise the conception of अरूप (= निराकार) ब्रह्मन् would be futile or the Srutis and Smrtis which describe Brahman as a luminous entity will be meaningless (प्रकाशवच्चावैयर्थ्यात्—Sūtra III. 2 15). In our Interpretation of the Brahmasūtra we have suggested that आह च तन्मात्रम् (Sūtra 16) means that the Śruti declares ब्रह्मन् to be only प्रकाश (तद् must refer to प्रकाश in Sūtra 15), and that Sūtra 18 (अत एव चोपमासूर्यकादिवत्) probably refers to Bha Gī. XI. 12 (the present verse). We have also shown that अम्बुवदग्रहणात्तु न तथात्वम् (Sūtra III. 2. 19) is the Siddhānta in which the Sūtrakāra says that though Brahman is like प्रकाश, it is not of the nature of प्रकाश (न तथात्वम्) because the प्रकाश can be reflected into the water, but Brahman cannot be (though it is omnipresent) Vide our Interpretation of Bra Sū., Vol. I So the Sūtrakāra does not seem to accept the complete implication of the view in Bha. Gī. XI 12 or seems to interpret XI. 12 in his own way, thus differing from others who interpreted XI 12 in a different way.

13. (1) प्रविभक्तम्—Cf यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्—Bra Sū. II. 3. 7. This Sūtra means: There are as many divisions of Brahman as there are effects of Brahman, just as there are as many divisions of a lump of gold as there are ornaments made out of it (लोकवत्) So प्रविभक्त in this verse and अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् in XIII. 16 should be

interpreted in the light of विभाग in the Sūtra quoted here

(2) How the One becomes many or the Infinite becomes finite is a mystery The author of the Gītā here makes an effort to explain this mystery to ordinary people. He seems to be satisfied if any how the ordinary people are made to believe that the diversity of the world has proceeded from Unity, by creating an impression on their mind To put an abstract truth in a very popular language is the task which the author has attempted here. And it must also be remembered that this Adhyāya gives only one out of the several प्रक्रियाs or methods of explanation which the Gītā puts forth for persons of different temperaments

14. According to Rudolph Otto Arjuna was overawed and submitted himself to the Lord

15. (1) भूतविशेषसघान्—Śankara, Rāmānuja (प्राणिविशेषाणां सघान्) and Madhusūdana Saraswatī do not explain the भूतविशेषs. We suggest that भूतs were beings who received worship from people Cf. IX 25

यान्ति देवव्रता देवान् पितॄन्यान्ति पितृव्रता· ।
भूतानि याति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥

Both XI 15 and IX 25 mention देवs and भूतs.

(2) कमलासनस्थम्—Vide our Notes on VIII **16.** Sankara—पृथिवीपद्ममध्ये मेरुकर्णिकासनस्थम्

(3) ऋषीन्—Śankara—वसिष्ठादीन् In X **6** Śankara explains महर्षय· as भृग्वादय·. In X. 25 the Gītā itself says " महर्षीणा भृगुरहम् ". Vide our Notes on X 6

17. किरीटिन गदिन चक्रिणं च—Krsna as Visnu ?. शङ्ख and पद्म are not mentioned here In our opinion the Lord appears to Arjuna here in the चतुर्भुज रूप only. So, we need not make the rather absurd assumption that in the विश्वरूप many hands seem to have गदाs and also many other hands seem to have चक्रs. Cf. XI. 46—किरीटिनं गदिन चक्रहस्तमिच्छामि त्वा द्रष्टुमहं तथैव । तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥

Krsna is also called विष्णु twice in this Adhyāya (verses 24 and 30) Vide our Notes on XI. 46 below

18. (1) अक्षरम् and पुरुषः—It is clear from several passages in the Gītā (VIII. 3-4, XIV 27, XII. 1-6) that the निराकार and साकार aspects of the Reality are never identified in the Gītā. In the prayer of this Adhyāya Krsna is said to be अक्षर, पुरुष, as well as वायुः, यम, अग्नि, etc Vide XI. 37 (अक्षर), 38 (पुरुष), 39 (वायुः, यम etc.) This statement being according to the peculiar method of a prayer, cannot prove that the Gītā identifies the two aspects of the Reality On the contrary the Gītā distinctly places पुरुष higher than अक्षर Vide Aksara A Forgotten Chapter, P 19.

(2) The importance of the verse lies in declaring Krsna to be the Reality (त्वम् in 18d).

19. (1) शशिसूर्यनेत्रम्—Cf. पुरुषसूक्त and Mu. Upa. II 1. 4 *viz*,

अग्निर्मूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यौ दिशः श्रोत्रे वाग्विवृताश्च वेदाः ।
वायुः प्राणो हृदयं विश्वमस्य पद्भ्यां पृथिवी ह्येष सर्वान्तरात्मा ॥

Cf. रूपोपन्यासाच्च (Bra. Sū. I. 2 23) It seems that the author does not give here only one रूप of the Lord, but many रूपs, collecting them from various sources, पुरुषसूक्त, श्वेताश्वतर उपनिषद्, मुंडक उपनिषद, etc Verse 19 gives the पुरुषरूप of the Mundaka Upanisad. Vide our Notes on verses 10, 17, etc. In fact the Lord has told Arjuna " to see His own many रूपs ", in पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः । नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥. All the रूपs are divine and they are of diverse shapes (नाना आकृतीनि च).

(2) तपन्तम्—Śankara—तापयन्तम्.

20—31 (1) इदमुग्रं तव रूपम्—This may mean neither the चतुर्भुज रूप seen by Arjuna (v. 17), nor even any of the other रूपs, e *g*, those described in v. 16 or v. 19. It is a terrible form of the Lord, being one of the many forms the Lord wished Arjuna to see (in v. 5). It is only this रूप out of the several रूपs seen by Arjuna, that is seen also by some persons (लोकत्रय, सुरसङ्घाः, रुद्रs, आदित्यs—v. 20-22) besides Arjuna.

This रूप frightens Arjuna (v. 23-25) The sons of धृतराष्ट्र, भीष्म, द्रोण, कर्ण and other warriors do not seem to have seen it; but they only enter the mouths of this terrible form (v 26-27) for their own destruction like moths falling upon a burning fire with great speed (v. 28-29) Arjuna is anxious to know the meaning of this उग्ररूप particularly because he sees the scene described in v 26-27 (v 31). It is the प्रवृत्ति of Krsna in this उग्ररूप (terrible form), *viz*, His devouring the heroes of the MBh war (v 26-29), which Arjuna wants to understand from the Lord (न च प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्)

(2) As the heroes of the MBh war are mentioned in these verses (26-27), Rudolph Otto takes this Adhyāya as the most important part of the original Gītā. We have already expressed our view on Rudolph Otto's theory.

(3) विष्णो in 24 and 30. Vide Notes *supra* (also on Adhyāya X).

32 (1) कालोऽस्मि—Vide our Note on कालः कलयतामहम् in X. The उग्ररूप is the कालरूप of the पुरुष Note that here the पुरुष himself performs the function of Śiva in the later Purānic mythology Similarly, the same पुरुष has also another form like that of the later conception of Visnu (with चक्र, गदा, etc—verse 17 above). This should be marked as a peculiarity of the mythology of the Gītā.

(2) लोकान् समाहर्तुमिह प्रवृत्तः—The special feature of the उग्ररूप of the पुरुष An answer to "न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्."

(3) "प्रवृद्धः" reminds one of the fact that हनूमन् used to increase his body so often during his activity when he first visited लङ्का (Cf. रामायण-सुन्दरकाण्ड 42. 31, 46. 26, etc.).

(4) इह—Sankara—अस्मिन् काले. Can it not refer to the place where Arjuna saw the उग्ररूप as distinguished from the other places where the Lord showed Himself in other forms, two of which are described in v. 16 and 17 respectively?

(5) ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे—All the warriors of the MBh. war were sure to die (न भविष्यन्ति) even without Arjuna, i. e., even if Arjuna would give up the fight and not kill them. They will be killed, because the Lord is killing them already (v 33c).—Rajwade notes that 'ऋतेऽपि त्वाम्' ought to be 'त्वद् ऋतेऽपि'.

33 (1) पूर्वमेव–Vide verses 26–27 Arjuna sees that the warriors of the MBh. are being killed before he has even decided to kill them. Cf मया हतास्त्वं जहि–"You kill them whom I have myself killed"–v 34.

(2) निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्—This line explains the aspect of योग "Disinterested Performance of one's Duties" particularly taught in Adh XI.

Note Tilak's interpretation. He says :—If you kill the wicked, you are not committing any sin, because you are a निमित्त only ; the wicked must suffer because they are wicked (Tilak's Gītārahasya, Guj Ed. of 1917, P. 778)–It should also be noted that 'निमित्तमात्रम्' does not imply fatalism, because the warriors whom Arjuna is asked to kill are to suffer for their own sins (पूर्वमेव निहताः—v 33)

(3) सव्यसाचिन्–Sankara–वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात् सव्यसाची-त्युच्यतेऽर्जुन·—Sórensen–"ambidexter".

34 मा व्यथिष्ठा —Do not be troubled at the idea that you have to kill them.–Śankara–येषु येषु योधेष्वर्जुनस्याशङ्का तांस्तान्व्यपदिशति भगवान्मया हतानिति And then Sankara explains the cause of Arjuna's आशङ्का (suspicion) in a way to mean that Arjuna doubted his ability to kill द्रोण who was धनुर्वेदाचार्य and दिव्यास्त्रसंपन्न, भीष्म who was स्वच्छन्दमृत्यु and दिव्यास्त्रसंपन्न, etc. About द्रोण Sankara also says that द्रोण is Arjuna's गुरु, but about भीष्म, जयद्रथ and कर्ण he does not point out that they (at least भीष्म and कर्ण) were closely related to अर्जुन. In our opinion Arjuna would have chosen even to die in a धर्मयुद्ध and would not have cared for a victory The only

cause of Arjuna's hesitation in killing द्रोण and others was his respect for them as गुरुs and as relatives.

35. (1) किरीटिन्—A name of Arjuna

(2) नमस्कृत्वा—Correct form would be नमस्कृत्य

(3) Vide Śankara's commentary (अत्र संजयवचनं साभिप्रायम् etc.). If there is any indication implied in कृताञ्जलिः, वेपमान: and भीतभीत: (नमस्कृत्वा) used by संजय to express Arjuna's state of mind, it is found in v. 41. Arjuna has realized now that Krsna is the Purusa and not a mere यादव. We do not think that संजय had any such suggestion, as assumed by Śankara.

36 स्थाने—Śankara gives two explanations In the second one he concludes that ईश्वर is सर्वात्मा and सर्वभूतसुहृद्. But the interpretation of स्थाने based upon the context would be that the Lord is greater than ब्रह्मन्, He is the आदिकर्तृ, He is अक्षर, He is पुरुष He is not merely कृष्ण the यादव friend of Arjuna

37 (1) ब्रह्मणः गरीयसे—ब्रह्मण: seems to be abl. sing Śankara takes it as gen. sing. and connects it with आदिकर्त्रे–"ब्रह्मण आदिकर्त्रे" (हिरण्यगर्भस्यापि आदिकर्ता कारणम्) But this makes "आदि" in आदिकर्तृ meaningless

(2) About अक्षर in 37d and पुरुष in 38a, vide Notes on v. 18 above

38. (1) ततम्—Sankara—व्याप्तम्. We have explained it as "created" (Notes on 11. 17 VIII 22 and IX. 4)

(2) अनन्तरूप-The Lord has innumerable forms. Śankara also says 'अन्तो न विद्यते तव रूपाणाम्'.

39. (1) Note that the deities of the Rgveda are here said to be nothing else but Krsna, i e., Krsna is raised to the status of पुरुष Vide Notes on XI 15

(2) Just as वायु is not the same as यम and अग्नि, अक्षर v. 37d) is not the same as पुरुष (v. 38a).

(3) प्रजापति—Śankara—कश्यपादि, पितामह = ब्रह्मा and प्रपितामह = ब्रह्मणोऽपि पिता.

40. सर्व समाप्नोऽषि ततोऽसि सर्वः—' सर्व ' is a name of कृष्ण here. It is one of the thousand names of विष्णु

41 महिमान तवेदम्—Śankara—विश्वरूपम्. Vide Notes on महात्म्यम् in XI. 12.

42 अच्युत—A name of विष्णु.

43 पिता असि—Note the various forms, as a son, a father, a friend, etc in which God can be worshipped according to the Purānas, particularly in the Bhāgavata Purāna.

44 (1) पितेव पुत्रस्य सखेव सख्यु प्रिय प्रियाया (अपराध क्षमते एवम्). Vide Notes on VIII. 10 and IX. 14.

(2) प्रिय· प्रियायाः—This उपमा though based upon the sentiment of love is not irrelevant as Tilak thinks it to be, because भक्ति means man's love for God as well as God's love for man. As to the other objection of Tilak about (प्रियः) प्रियायार्हसि being an un-Pāninian combination, we say that there are so many un-Pāninian forms in the Gītā that one is forced to believe that the Gītā is pre-Pāninian. Moreover, Tilak says that we should read ' प्रियः प्रियाय ' and understand it as प्रिय प्रियस्य. We suggest that this relation is expressed by सखेव सख्यु·. ' प्रिय, प्रियाया ' will be the best example of अनन्यभक्ति—XI 54.

45 भयेन च प्रव्यथित मनो मे—Arjuna's mind is troubled by the fear excited by the Lord's terrible form, and not by the fear of losing the war

46. (1) तथैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण—(2) We have above suggested that Krsna has shown Arjuna here (XI. 5, 17, 20-31) various forms of His पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः (XI 5)—This must mean that various forms were seen by Arjuna. Moreover, किरीटिन गदिन चक्रिण च (XI. 17) is here actually one of the forms seen by Arjuna. So, by तथैव and तेनैव चतुर्भुजेन रूपेण Arjuna refers to that form, as the one which he saw before seeing the Lord's उग्ररूप (v 20 ff) विश्वमूर्ते

and सहस्रबाहो refer to the उग्ररूप which Arjuna was still seeing. (ii) Sankara refers तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन to the वसुदेवपुत्ररूपेण. (iii) Rāmānuja- प्रसिद्धेन. (iv) Madhusūdana Sarasvatī- उपसंहृत्य विश्वरूपं पूर्वरूपेणैव प्रकटो भवेत्यर्थः । एतेन सर्वदा चतुर्भुजादिरूपमर्जुनेन भगवतो दृश्यत इत्युक्तम् । But the Gītā nowhere says that Krsna the son of वसुदेव had four arms and that He was always seen by Arjuna as such. Moreover, if Arjuna had seen Krsna with four arms, he would have recognized Krsna as God and his apologising to Krsna for having treated him as an ordinary यादव friend and having cut jokes with him (v. 41-42) would be out of place. (v) Tilak does not seem to give any explanation. (vi) Deussen also gives no explanation. (vii) Garbe holds that v. 46 proves the lack of careful consideration on the part of the author of the Gītā because till then Arjuna had seen Krsna as only a human hero. He compares also v 51 with v 46. (viii) Hill and Rudolph Otto do not explain the point

We suggest that the meaning of v. 46 and 51 also must be and can be taken according to the very letter of the verses. Arjuna expresses a desire to see कृष्ण in a milder form (किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तम् . which is a चतुर्भुज form) which he had seen just before he saw the उग्ररूप But since the Lord shows him only His human form (in v. 51), we should conclude that Arjuna's request was not granted by the Lord We also suggest that verses 52-54 give an explanation why the Lord does not show Arjuna His चतुर्भुज रूप once again.

(2) Tilak points out that the following verses of the Gītā are in the same metre, i. e, each line has 11 syllables :—XI. 15-50, II. 5-8, 20, 22, 29 and 70, VIII. 9, 10, 11 and 28, IX. 20 and 21, XV. 2-5 and 15. These verses are not governed by any rule about the गणs (groups of three syllables in any metre), so they cannot be sung, just as the classical metres called इन्द्रवज्रा, उपेन्द्रवज्रा, उपजाति, दोधक, शालिनी, etc So, Tilak concludes that these verses are in

an ārṣa metre which corresponds to the त्रिष्टुभ् metre of the Ṛgveda Samhitā, and point to the great antiquity of the Gītā

47. (1) We believe इदं परं रूपम् refers to the रूप which Arjuna has expressed a desire to see in v. 46 It is not the उग्ररूप which Arjuna saw and which frightened Arjuna. Out of all the forms of the Lord (मे रूपाणि ..सहस्रशः—XI 5), the चतुर्भुज रूप is the supreme form.

(2) आत्मयोगात्—Sankara-आत्मन ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यात् But ' आत्मनः योग ' can only mean " ऐश्वर योग ", e. g , in XI 8 which, again, means ऐश्वर रूप (XI 3) Vide Notes on also X. 7, 18, IX. 5. We do not think that योग and रूप are two quite different things Here ' योग ' should mean भक्ति (भक्तियोग), as is clear from v 48, 53 Krsna is the Lord of भक्तियोग (the Path of Bhakti) , so, owing to that yoga He has shown the चतुर्भुज रूप to Arjuna The Lord means that it was not shown to Arjuna by way of a magic-performance, but as a reality , it is a part of His yoga

(3) प्रसन्नेन—This word favours Rāmānuja rather than Sankara

48 (1) The Lord seems to us to be offering an explanation to Arjuna as to why others are unfit to see the चतुर्भुज रूप and He would hence show Arjuna only His human form (v. 50-51).

(2) न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरुग्रै । This is repeated in v 53 To us, verses 48 and 53 seem to refer directly to तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणाः विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन—Br Upa IV 4 22. It was possible to know Brahman by means of these means (वेदाध्ययन, यज्ञ, etc), but it was impossible to see the Lord's form seen by Arjuna by those very means. ' त्वदन्येन ' does not mean that Arjuna could see it by these means (because Arjuna was shown it only by the Grace of God) , but the Lord means that other people could not see it even with these means. The Brahmasūtra emphasizes the performance of यज्ञ, दान and

तपस् as a help to the knowledge of ब्रह्मन् in achieving Moksa (Vide our Interpretation of Bra. Sū. III. 4. 26-27 and 34)—The Gītā also does not reject यज्ञ, दान and तपस् as useless, but prescribes them for the purification of men (XVIII. 5)

(3) Verse 58 may at first sight appear to be a mere repetition of v. 48, but, in our opinion, v 48 explains why others (than Arjuna) are not entitled to see the चतुर्भुज रूप of the Lord, while v 58 together with v. 59 prescribes the means by which others can also see the Lord in this form

(4) वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात्पृथग्यज्ञाध्ययनग्रहण यज्ञविज्ञानोपलक्षणार्थम्—Sankara-But, perhaps the compound ought to have been वेदाध्ययनयज्ञै:, " वेदयज्ञाध्ययनै: " showing only the style of the Gītā. Cf शक्य अहम् which is an *ārsa* samdhi (Cf Rajwade)

49. तदेव मे रूपमिदम्-Sankara, तदेव चतुर्भुज शङ्खचक्रगदाधरम्—Can this be मानुषरूप (v. 51)? If a Purāna calls the चतुर्भुज रूप, " मानुष रूप—" should it not be post-Sankara ?

51. ' प्रकृतिं गत —' an idiom ' I have regained my normal state of mind '.

52 (1) Śankara—देवा· . न त्वमिव दृष्टवन्तो न द्रक्ष्यन्ति च ।-But the Lord rather explains why He does not again show it to Arjuna If He now shows it to Arjuna others must see it, since He would be doing His duties to Arjuna in that form.

(2) वेदै.—Sankara—ऋग्यजु.सामाथर्ववेदैश्चतुभिरपि—But the Gītā mentions only three Vedas (Bha Gī IX 17), just as the Upanisads do

(3) इज्यया—Śankara—यज्ञेन पूजया वा

54. (1) भक्त्या त्वनन्यया—Vide our Notes on VIII 10 and IX 14, where we have quoted Mu. Upa III. 1. 8 and III 2 3-4. -But XI 54 does not go so far as Mu. Upa III. 2 3, *viz.*, यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् ।—The Lord did this Grace (of Mu Upa. III. 2. 3) to Arjuna, as He Himself says in v 47 (मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूप परं दर्शितमात्मयोगात् ।).

(2) भक्त्या अनन्यया ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च—भक्ति here is the साधन भक्ति and it is a means to ज्ञान, as in XVIII 55 (भक्त्या मामभिजानाति).

(3) ज्ञातुं, द्रष्टुं च प्रवेष्टुं च—Arjuna was actually following this Path before Krsna revealed Himself to him. Cf. कथं विद्यामहं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् (X 17) and द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम (XI 3-4).

(4) We have already emphasized that in the Gītā each of भक्ति, ज्ञान and कर्म (and also योग) has two aspects the साधन and the फल, and that in each the other three are always present as subsidiary helps

(5) ज्ञातुं द्रष्टुं प्रवेष्टुम्—ज्ञान, दर्शन and प्रवेश. Cf. आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः (Br Upa II 4 5) of the ज्ञानमार्ग

(6) भक्त्या त्वनन्यया—Cf. the later ऐकान्तिक भक्ति doctrine of the पाञ्चरात्रs

55 (1) मत्कर्मकृत्—(i) We suggest that मत्कर्म means actions of the Lord and it refers to the view निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् The Lord wants the warriors to be killed and so Arjuna becomes only a tool of the Lord He does the Lord's deeds He does his duties believing that they are the Lord's deeds In XII. 10-11 (मत्कर्म परमो भव। मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि॥ ..) this teaching of XI 55 is repeated. This is called विश्वरूपदर्शनयोग -an aspect of Disinterested Performance of one's Duties based upon the realization of the All-form of the Lord in which the beings are seen dying of their own accord or being punished or rewarded by the Lord Himself. This aspect consists in the man believing that "he is naught but the Lord's tool" He should be निर्वैर (having no hostility to the people he deals with) and सङ्गवर्जितः (devoid of attachment to what he does). (ii) Tilak believes only in one योग or Path to absolution being taught in the Gītā, *viz*, the कर्मयोग, he holds that भक्ति and ज्ञान are useful only as leading to कर्मयोग. So, according to him 'कर्म' in this verse means the worldly duties done with dedication to God But this interpretation fails in bringing out a meaning of 'मत्कर्म' suitable to the special aspect of कर्मयोग

taught in this Adhyāya (iii) Śankara does not explain what are the actions to be done for the Lord Rāmānuja–वेदाध्ययनादीनि सर्वाणि कर्माणि मदाराधनरूपाणीति य करोति स मत्कर्मकृत्। So, according to him, कर्म means वेदाध्ययन, यज्ञ, दान and तपस् done because they propitiate the Lord. Madhusūdan–वेदविहित कर्म. (iv) Dr. Belvalkar–Temple–worship (Basu Mallik Lectures on Vedānta, 1925, P 129). (v) Rudolph Otto and Deussen do not seem to explain मत्कर्म (vi) Hill—"Whose work is into me". (vii) Garbe—He who does his works as if he were (doing them being) desired by me to do them (Garbe—Die Bhagavadgītā, P. 137).—Garbe seems to us to be the only scholar who has interpreted 'मत्कर्म' in harmony with the context of the Adhyāya

(2) सङ्गवर्जित —Śankara—धनपुत्रमित्रकलत्रबन्धुवर्गेषु सङ्गवर्जित:।— But to us 'सङ्गवर्जित:' means that the follower of योग (i. e., विश्वरूपदर्शनयोग) should have no attachment to the actions he does, he should not insist upon doing them. He should give up the idea that he does them

Narasimh Mehta has brought out the sense of this verse in one of his famous पद्s —हुं करु हु करुं एज अज्ञानता शकटनो भार जेम श्वान ताणे.

(3) Śankara introduces this verse as follows —अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो नि:श्रेयसार्थोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चित्योच्यते। And most scholars have noticed this statement of Sankara. Rudolph Otto–This verse is called by Śankara "the essence of the whole Gītā Śāstra" (The Original Gītā, P. 90) Hill–Sankara calls 55 'the essence of the whole Gītā' (The Bhagavadgītā, P 216). Garbe—This verse is rightly marked out by the commentators as the quintessence of the whole Bhagavadgītā (Die Bhagavadgītā, P 137)—To us the teaching of this verse seems to represent only one out of so many different प्रक्रियाs or methods of doing one's duties disinterestedly (योग). In the four different aspects of योग stated in XII 8–11, this aspect of Adh. XI is the third and सर्वकर्मफलत्याग (stated in Adh. III) is said to be (easier and therefore) better aspect than this aspect of योग

Adhyāya XII.

This Adhyāya (v. 1–7) is very important because it clearly shows that Krsna (= Purusa) is never identified with the Aksara the *nirākāra* aspect of the Reality, in the Gītā

1. (1) Śankara says that Adhyāyas II–X dealt with the meditation on the Aksara mainly and the Purusa secondarily. But this is wrong. Krsna represents the Purusa and He is all along telling Arjuna about Himself and these Adhyāyas (II–X) equally deal with both these aspects of the Reality

(2) Śankara's commentary—अक्षरस्य, सत्त्वोपाधेरीश्वरस्य and ऐश्वरमाद्य समस्तजगदात्मरूप विश्वरूपम् Perhaps Śankara means three objects of उपासना, *viz*, (1) one निर्गुण, and (2–3) two सगुण aspects, out of these latter two one is the हिरण्यगर्भ aspect while the other is the विराट् aspect (हिरण्यगभ is the सूक्ष्म समष्टि-अधिष्ठातृ and विराट् is the स्थूलसमष्टिअधिष्ठातृ). The second and third are effects (कार्य) while the first is the कारण the absolute reality, and, again, the second is the cause of the third aspect

But the Gītā nowhere mentions the difference of स्थूल, सूक्ष्म and कारण समष्टि and व्यष्टि which is probably meant by Śankara in the above statement, and कृष्ण in Adhyāyas II–X as well as in Adhyāya XI stands for only the साकार aspect There is no evidence to show that the विश्वरूप of Adh. XI is to be distinguished from Krsna or Purusa the साकार aspect

(3) एवम्—Sankara takes एवम् as referring to the last verse of Adh. XI We suggest that 'एवम्' refers to the whole of Adh XI because that Adhyāya deals with only Krsna, i. e., the साकार रूप

(4) भक्ता· उपासते—According to Sankara ' उपास् ' means to know or to meditate But the context shows that (भक्ता·) उपासते means "worship" or "devote themselves to". So, ' उपास् ' has the meaning of "love'' and "self-surrender" (on the part of the devotee). Cf उपासते in IX. 14-15, XIII 25

The Gītā distinguishes not only between the Path of Knowledge and that of Devotion, but sometimes also between the different phases of Devotion (भक्ति), though this distinction is not so rigid in the Gītā as in the later Bhakti Schools It is because of this absence of a thorough distinction that अव्यभिचारिणी भक्ति is described as ज्ञान in XIII. 10-11.

(5) त्यक्तमर्वैषणा· सन्यस्तसर्वकर्माण·—Śankara Bhāsya—But the verse says nothing about सर्वकर्मसन्यास On the contrary ' योगवित्तमा ' shows that the followers of योग ' Disinterested Performance of one's Duties ' are meant here. Cf. also सर्वभूतहिते रता· and सर्वाणि कर्माणि मयि सन्यस्य in v. 5 and 6.

(6) अक्षरमव्यक्तम्—Śankara-निरस्तसर्वोपाधित्वात्-अक्षर and अव्यक्त are two names of the निराकार (aspect of) Brahman Cf. अव्यक्ता हि गतिर्दु ख देहवद्भिरवाप्यते (v. 5) In our opinion, both अव्यक्त and पुरुष have attributes, the chief difference between the two being that of being निराकार and पुरुषाकार. Vide verse 3.

(7) योगवित्तमा —Why योगवित्तम and not योगवित्तर? As only two उपासनाs are mentioned here, we should expect योगवित्तर if योग meant उपासना here But in our opinion, योग has here the same meaning as it has elsewhere in the Gītā, *viz.*, Disinterested Performance of one's Duties There are various aspects of this योग or, we may say, there are various योगs And the followers of these योगs worship either the Aksara or the Purusa (= Krsna). Keeping both these points in view, the author of the Gītā seems to use the word "योगवित्तम" "Which from among the followers of the various kinds of योग, who worship either अक्षर or कृष्ण are the best knowers of योग?" From our interpretation of v 2-11 it will be also seen that the Lord

answers the question of Arjuna by first explaining His preference for the worshippers of the साकार (= कृष्ण) in 2-7 and then by comparing the various followers of योग (Disinterested Performance of duties) in verses 8-11 and 12

(8) Scholars, like Dr Bhandarkar, who hold that in the Gītā the impersonal Brahman is personalized (Cf. also Sir Radhakrishnan's view) are surprized at the statement in XII. 1-7, which puts अक्षर (= निराकार) and कृष्ण (साकार) in an antithesis Dr Bhandarkar writes:-" In this chapter the meditation on the अक्षर or unchangeable indiscrete cause is again mentioned as opposed to the worship of Bhagavat as a personal God In similar passages in the previous chapters the personalization is effected at once by inserting a clause applicable to a personal God But here the meditation on अव्यक्त is spoken of as successful, but is condemned as being very difficult to be practised and the theistic aim of the work is kept in view " (Vaisnavism, Saivisin, etc., p 21)

As we have already stated, the fact is that in the Gītā the निराकार and साकार are never identified, and in the verses which are intended to explain the relation between these two aspects, the साकार or पुरुष is placed above the निराकार or अक्षर. The present passage, like several other passages, e. g, Bha Gī. VIII. 3-4 (अक्षर ब्रह्म परमम् and पुरुषश्चाधिदैवतम्), XIV. 28 (ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम्), etc., is an indisputable evidence that these two aspects are not intended to be identified And, in our opinion, doubtful passages should be interpreted in the light of clear statements like this

(9) Madhusūdana Sarasvatī and Vidyāranyaswāmin (Vide verses 54-67 of ध्यानदीप in his Pañcadasī) held that the निराकार also could be reached by **bhakti** (devotion).

2 (1) अतीतानन्तराध्यायान्तोक्तश्लोकार्थन्यायेन—Sankara refers to the sense of XI. 55 as interpreted by himself.

(2) युक्ततमा.—They follow the best type of the योग from

(2) (i) मामेव in ते प्राप्नुवन्ति मामेव ।—Śankara—" It need not be told that they (who meditate on the Aksara) reach me, for, it has been stated that a jñānin (a sage) is My very Self. (And also) because nobody should say (i. e discuss) whether those who are the very Self of Bhagavat are युक्ततम or not "-This interpretation shows that Śankara construes एव with प्राप्नुवन्त्येव (They do reach Me) instead of interpreting it with माम् as it naturally occurs in the verse If we understand Śankara clearly, he means that the ज्ञानिन् who meditates on the निर्गुण gets something higher than the साकार (according to Śankara, सगुण) and so the question whether they reach the सगुण or not, is out of place (ii) In our opinion 'ते प्राप्नुवन्ति मामेव' means that the अक्षरोपासकs can get nothing more or higher than Me, because there is nothing higher than the पुरुष with which Krsna is identified here. Cf. पुरुषान्न पर किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः (Katha Upa III. 11). In fact एव is put here to show that the अक्षरोपासकs can in no way get something higher than पुरुष. This sense of एव will be in agreement with those passages of the Gītā (and also EMU) in which पुरुष is placed higher than अक्षर ब्रह्मन्. As a matter of fact the Gītā contains several passages according to which ब्रह्मन् or अक्षर (the निराकार aspect) is a प्रकृति (परा, चेतन प्रकृति) or an abode (धामन्, पद) of कृष्ण or पुरुष, so the अक्षरोपासकs would naturally reach that प्रकृति or धामन्, but पुरुष or कृष्ण being the highest aspect in the Gītā, one may say that by the utmost effort that an अक्षरोपासक can make he can reach the Lord and nothing higher. [The Jñāneśvarī says that the अक्षरोपासकs, by their power of ध्यानयोग, can never get something higher than (or superior to) the Lord; on the contrary, they suffer more difficulties.] (iii) Rāmānuja—तेऽपि मा प्राप्नुवन्त्येव मत्समानाकारमसंसारिणमात्मानं प्राप्नुवन्त्येवेत्यर्थ. ।—Rāmānuja removes एव from माम् and chooses to construe it with 'ते' and प्राप्नुवन्ति. (iv) Madhusū-

dana Sarasvatī.— मामक्षरं ब्रह्मैव ते प्राप्नुवन्ति, पूर्वमपि मद्रूपा एव सन्तोऽविद्यानिवृत्त्या मद्रूपा एव तिष्ठन्तीत्यर्थः । As Madhusūdana Sarasvatī does not interpret the Gītā as holding the साकार aspect to be higher than the निराकार, he tries to reconcile (and he can reconcile) his view with the Sānkara doctrine by saying that पुरुष is nothing else but Brahman. He holds that पुरुष and अक्षर are **not identical** but rather **two** different aspects of the same Reality.—This is the view of the author of the Brahmasūtra, as interpreted by us, he establishes it by refuting the view of the Gītā which places पुरुष above अक्षर (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol. I). But in the Gītā पुरुष and अक्षर are never said to bo two aspects of the same **status** and the fact that the view of the Gītā is a पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra supports our interpretation of the Gītā (v) Deussen—" attain certainly to Me ". So, he connects एव with प्राप्नुवन्ति. (vi) Garbe—" They attain freely (also) to Me. " So, Garbe seems to adopt Sankara's meaning. He means : As कृष्ण or साकार aspect is lower than the निराकार (as in Sānkara Vedanta), those who reach the निराकार, do reach the साकार. (vii) Rudolf Otto-" (in the end) he attains to Me alone ". (viii) Hill.—" These win indeed to me " He seems to take एव with प्राप्नुवन्ति. (ix) Tilak does not seem to explain एव

5. (1) क्लेशोऽधिकतरस्तेषाम्—Their gain is not more than that of the साकारोपासकs, but their trouble is more than that of these latter (meaning of एव and अधिकतर taken together).—Śankara explains the comparative termination तर by saying that the trouble undergone by the अक्षरोपासकs is more than the trouble undergone by those who do the actions of the Lord Kisna (the साकार aspect), which (क्लेश) is itself **not small** (अधिक=much). This view of Sankara is doctrinally not wrong, but from the standpoint of interpretation, it is neither complete nor correct.

(2) अक्षरोपासकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्टाद्वक्ष्यामः । Sankara prepares the ground for interpreting verses 13-20 as dealing with अक्षरोपासकs.

(3) With verse 5 one should compare Bra. Sū.III. 3.53 (एके आत्मन· शरीरे भावात्) and 54 (व्यतिरेकस्तद्भावाभावित्वात्). The former is a पूर्वपक्षसूत्र and means : The meditation on the साकार is taught in the Sruti, according to a certain School (e g, that of the Gītā in Adhyāya XII. 5), because the individual soul exists in a body (Cf. देहवद्भिः in v. 5) and hence it can comprehend more easily the साकार (i. e., the पुरुषाकार) aspect Sūtra 54 gives the Siddhānta and it means: "No There is the logical absence, because the soul does not exist when the body exists (e. g, in the case of a dead body)".—In the Brahmasūtra an opponent is said to argue that the साकार aspect is not an independent aspect but is only a view superimposed on the निराकार by way of a concession to those who (being themselves encased in a body, as we all are) cannot grasp the निराकार One. (This would be an argument of a Sānkara Vedantin, but based upon an argument like the one in Adhyāya XII.5) The Sūtrakāra really honours the view of the Gītā and the EMU in such a way as not to oppose the Oldest Prose Upanisads and holds that the साकार aspect is an independent aspect and leads directly to Moksa. He, therefore, says that there is no invariable connection (अन्वय) between the soul and the body and so that point cannot be advanced as an argument. (Vide our Interpretation of Bra. Sū. III. 3 53–54)

(4) अव्यक्ता गति —This kind of loose expression (instead of अव्यक्ते गति) is a characteristic of the style of Sanskrit works in the pre-classical period. The Rāmāyana is full of such expressions

6. (1) The purpose of vorses 6–8 is not only to show preference for the meditational worship (ध्यायन्त उपासते—a very intense type of भक्ति) of the साकार or कृष्ण aspect, but also to prescribe it for the practice of योग 'Disinterested Performance of one's Duties' and to lay it down for Arjuna.

(2) तु in verse 6, just as तु in verse 3, shows that अक्षर and कृष्ण cannot be identified here at all

(3) सर्वाणि कर्माणि मयि सन्यस्य—A very intense form of भक्ति as a help to कर्मयोग, an aspect of योग in which the seeker does all his duties but due to his devotion to the Lord believes that he has renounced all his duties. Cf.

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥
चेतसा सर्वकर्माणि मयि सन्यस्य मत्परः ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तः सततं भव ॥ ५७ ॥ XVIII. 46, 57

As Tilak points out, verse 6 does not mention the physical renunciation of all actions. But like verse 13 it prescribes a mental attitude in which the (कर्म) योगिन् thinks himself to be a संन्यासिन्, as if he has renounced the very actions themselves, but unlike verse 13, here (XII. 6-8) the actions are dedicated to the Lord. This mental attitude is different from that attitude in which the active man thinks himself to be only an instrument (निमित्त) of the Lord, this latter is meant by मत्कर्मपरमो भव in XII 10 b.

(4) अनन्येनैव योगेन,—Besides the aspect of योग mentioned in the first half of this verse, there are other aspects of योग e g., [a] अभ्यासयोग (9 B), [b] that योग in which the योगिन् thinks himself to be a tool of the Lord (मत्कर्मपरो भव v. 10 b-d), [c] another aspect of योग in which an agent simply renounces the results (फल) of his actions (by thinking that the actions originate from the Prakrti). These various aspcets of योग are called योगs in the Gītā. So 'अनन्येनैव योगेन' is intended to exclude these योगs from the योग laid down in verse 6-8 Śankara-अविद्यमानमन्यदालम्बनं विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा,

7. न चिरात्—Cf. न चिरेण in योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेणाधिगच्छति । 'न चिरात्' refutes the theory of Śankara that the साकारोपासकs go to the हिरण्यगर्भलोक and then get Moksa after they meditate on the निराकार in हिरण्यगर्भलोक. "न चिरात्"-In any case the follower of the निराकार aspect does not get Moksa earlier than that of the साकार aspect. 'न चिरात्' also refers to the ease of worshipping and propitiating the साकार as compared with the difficulty

of knowing (or worshipping) the निराकार.

8. (1) मय्येव—In Me alone rather than in the Aksara.

(2) निवासिष्यसि—The classical form is निवत्स्यसि.

(3) अत ऊर्ध्वम्—Moksa is not to begin in this life.

9-11. As to what are exactly the options given here scholars hold various views. Dr Belvalkar says : "This (9-11) is not easy ; but means—each easier than the preceding—exist which would secure concentration of the mind".

We have already given our interpretation of these verses in our Notes on अनन्येनैव योगेन in verse 6. In our opinion these verses (9-11) give four options and all these options are aspects of the योग (=कर्मयोग) 'Disinterested Performance of Duties'; and each succeeding aspect is said to be easier than each preceding one. They are as follows :—(1) Profound Devotion to the Lord while doing one's duties so that one feels as if he has renounced his duties unto the Lord (v. 6, 8 and 9 A). (2) If this aspect of योग is not possible owing to inability of the seeker (योगिन्), he should follow the second aspect of योग, *viz*, Disinterested Performance of Duties (योग) through the help of the exercises of concentration (अभ्यास); this aspect of योग is dealt with in Adhyāya VI. (3) If this aspect of योग (Disinterested Action) be difficult for Arjuna, he should do his duties thinking himself to be a tool of the Lord ; by this aspect of योग also Arjuna can get Perfection (= Moksa). This aspect was taught in the eleventh adhyāya. (4) If Arjuna finds himself unable to practise this aspsct of योग, he should simply renounce the results of his duties, e g, by realizing that all actions are born of the Prakrti or the Svabhāva, as stated in Adhyāyas III and V. This last option is the easiest one of all these four aspects of योग "Disinterested Action".

In our opinion the purpose of offering these four aspects of योग is to say that those who practise the first

are the best, though this does not mean that the followers of the other three get any defective or inferior result. All the four aspects (or, all the eighteen aspects in the 18 Adhyāyas, in our opinion) give the same result, and **those who adopt the most difficult of them are the best** because being most difficult, it brings the result very quickly (न चिरात्). The easier form of योग is of course, easier and the Lord does say that each succeeding form out of these four is easier than each preceding one But the most difficult is declared here to bring the result—which is the same for all the four aspects—most quickly (न चिरात्). These four are not four stages on the same Path, but four mutually diverse forms of योग (Disinterested Action). So, those who practise that form of योग are the best.

12. (1) ज्ञान or knowledge as a means to शान्ति = मोक्ष is better (because it brings मोक्ष quicker) than अभ्यास, i e., the excercises prescribed in Adh VI. ध्यान (= भक्ति, Cf ध्यायन्त उपासते in v 6) is better (because it brings Moksa quicker) than ज्ञान ' Knowledge of Brahman ' and, lastly, कर्मफलत्याग, which is also called योग, is better than भक्ति because कर्मफलत्याग brings शान्ति immediately.

Here we have, in our opinion, a comparison of four means of शान्ति (= मोक्ष), *viz*, अभ्यास (taught as a direct साधन to मोक्ष in Adhyāya VI), ज्ञान, ध्यान (= भक्ति, taught as an independent means to मोक्ष in Adhyāya XII· 13-20), and कर्मफलत्याग called योग शान्ति means मोक्ष (Cf Bha. Gī. II 70, IV 39, V. 12), and these four are considered here as (direct) means to Moksa. Out of these four कर्मफलत्याग (= योग) is the best because it brings the same result immediately, *i. e.*, quickest of all the four Paths " अनन्तरम् " is thus important as it indicates the ground on which a comparison of all the four means is offered here.

(2) कर्मफलत्याग—It must be noticed here that in **verse 11** we have interpreted कर्मफलत्याग as **one** of the aspects of योग, while in verse 12 we take the same word

as योग "Disinterested Action" itself. If by this way we get a very easy interpretation of these verses (9—12), which will be supported by the context, we think that there will be no inconsistency in the two meanings we propose to assign to the same expression (कर्मफलत्याग) in the same passage (verses 9-12) कर्मफलत्याग has these two meanings, *viz.*, (1) योग ' Disinterested Action ', as a means to Moksa, as compared with other Paths to Moksa, *viz.*, अभ्यास, ज्ञान and भक्ति (ध्यान), and (2) one particular aspect of योग in which the results of the actions done are renounced by realizing that actions originate from the Prakrti or the Svabhāva.

(3) Verse 12 does not use the expressions अभ्यासयोग, ज्ञानयोग and ध्यान (= भक्ति) योग; but only mentions अभ्यास, ज्ञान and ध्यान Moreover it mentions शान्ति (= Moksa) as the result. And it does not mention योग which is so often said to be a means to Moksa in the Bhagavadgītā. In fact the गीता is called योगशास्त्र (योग = निष्कामकर्मयोग). So, we propose te take कर्मफलत्याग as योग " Disinterested Action ". And ' योग ' is generally explained in the Gītā as कर्मफलत्याग (योग कर्मसु कौशलम् ; समत्व योग उच्यते)

(4) The Statement in verse 12 that ' योग ' is the best of all the means to Moksa because it produces the same result in the shortest time (अनन्तरम्), gives us the reason for the statements in verses 9-11. As ज्ञान is better than अभ्यास and as भक्ति (= ध्यान) is better than ज्ञान, भक्ति is far better than अभ्यास (meaning thereby that भक्ति will bring the same result quicker than अभ्यास), so, ' ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि सन्यस्य मत्पराः ' gives a better aspect of योग than the अभ्यासयोग (in the sense that the former brings the same result quicker than the latter). The योग is said to be better than भक्ति as a means to Moksa. This does not at all conflict with the view in verses 9-11 that the भक्तियोग (verses 7-8) is better than कर्मयोग (= सर्वकर्मफलत्याग taught in Adhyāya III—कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन).

(5) Each succeeding means to Moksa in verse 12 is said to be better than each preceding one, because each succeeding one brings the same result in a shorter time. Pure अभ्यास, pure ज्ञान and pure भक्ति—each being accompanied by सन्यास—will be more difficult than योग (and will at the same time take more time to bring मोक्ष) because संन्यास is more difficult than योग, complete संन्यास never being possible for a man ('embodied soul').

(6) As 'अभ्यास' is mentioned along with ध्यान, and as अभ्यास is used in the sense of पातञ्जल ध्यानयोग in Chapter VI, 'ध्यानं' may be interpreted as भक्ति which is, otherwise, missnig in the verse.

(7) Now let us examine the views of Ācāryas and some modern Scholars on verses 9-11 and 12.

(i) Tilak.—According to Tilak, ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अभ्यास (= पातञ्जल ध्यानयोग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग. Verse 10 says that one who does not like to practise अभ्यास (= पातञ्जल ध्यान) may take to भक्ति (मदर्थकर्म = ज्ञान, ध्यान, पूजन etc. prescribed in the Scripture), and verse 12 says that if a man is unable to practise अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, पूजन, he should at once begin सर्वकर्मफलत्याग and thereby he will surely reach मोक्ष. This sense (of v. 12) is inconsistent with Tilak's own view that ज्ञान, ध्यान, पूजन are the means to कर्मयोग. How can कर्मयोग be recommended (by v 12) even if the means to it cannot be practised by the man? Tilak raises this objection to his interpretation and his answer is in our opinion quite unsatisfactory. His meaning of मत्कर्म as ज्ञान, ध्यान, पूजन, etc. prescribed by the Scripture is also wrong, if we compare मत्कर्मपरम' with मत्कर्मकृत् in Adhyāyā XI. 55. Moreover, each of the four options in verses 9-11 is said to bring मोक्ष directly, so it is not a means to कर्मयोग. (We have taken all the four as four aspects of कर्मयोग) Again he construes "मद्योगमाश्रितः" with "सर्वकर्मफलत्याग ततः कुरु यतात्मवान्"

(v. 11 B). But this is a wrong contruction. And, lastly, he lays emphasis on "ततः" in v. 11B as meaning that by and by (i. e., by slow degrees) कर्मफलत्याग will be achieved and it will lead to मोक्ष. But "ततः" should mean तर्हि and should be construed with अथ ("if"). Tilak's interpretation of these verses seems to us to be vague and confounding.

(ii) Sankara-If the concentration of the mind on the Lord be impossible for Arjuna (v. 9A), then he should practise the अभ्यास (a milder form of ध्यानयोग than the one stated in 9A). If this अभ्यास is found difficult, then Arjuna should do the (his) deeds (which ?) for the Lord, because thereby he will first get सत्त्वशुद्धि, then ज्ञानयोग and then सिद्धि. If Arjuna is unable to do this, he should resort to the Lord's योग and renounce the result of all actions.

According to Śankara verse 12 contains the स्तुति of सर्वकर्मफलत्याग. "(Mere) ज्ञान is better (for an अज्ञ) than अविवेकपूर्वक अभ्यास; ज्ञानपूर्वक ध्यान is better than (mere) ज्ञान, कर्मफलत्याग is better than ज्ञानपूर्वक ध्यान, simply because the अज्ञ for whom कर्मफलत्याग is (always, in Sankara's doctrine,) meant, is unfit for ज्ञानपूर्वक ध्यान."

According to Śankara, the कर्मफलत्याग of the अज्ञ is said to be better than ध्यान of the अज्ञ, because the अज्ञ is unfit for ध्यान; so कर्मफलत्यागस्तुति is the sense of the verse. It is like somebody praising the present day Brāhmanas by stating that "A Brāhmana, *viz*, अगस्त्य, had drunk the ocean". It is a mere eulogy, not to be taken literally.

It will be seen that Sankara does not hesitate in making unwarranted additions to the words of the verse (12). These additions are not at all guaranteed by the context, though they may be necessary far explaining his doctrine logically. By taking कर्मफलत्याग as कर्मफलत्याग-स्तुति, he neglects the sense of शान्ति. अनन्तरम् (Peace will be had immediately). He also makes unwarranted

addition of सत्त्वशुद्धिज्ञानयोगप्राप्तिद्वारेण in v. 10B His argument that "each succeeding item in verses 9-11 is prescribed because Arjuna is unfit to practise each preceding one (अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणा फलत्याग श्रेयःसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेव), and hence the praise of each succeeding item is not to be taken literally", is wrong; because here these four are not four steps on the same Path, but these four are independent Paths (= phases of योग 'Disinterested Action') and so each succeeding one being easier can be recommended, for achieving the same goal directly, to one who is unable to follow the more difficult course. As these are all parallel paths to the same goal, there is no harm in allowing the option of choice to the seeker.

(iii) Rāmānuja–He takes (1) अभ्यासयोग as मयि निरतिशयप्रेमगर्भस्मृत्यभ्यास, i. e., as भक्ति, (2) मत्कर्म as मदीयानि कर्माणि आलयनिर्माण–उद्यानकरण–प्रदीपारोपण–मार्जन–अभ्युक्षण–उपलेपन–पुष्पापहरण etc. etc., (3) सिद्धि as अभ्यासपूर्विका सिद्धि and (4) सर्वकर्मफलत्याग as सर्वकर्मफलत्याग which will be followed by परा भक्ति He construes मद्योगमाश्रित with verse 11B In verse 12 he makes several additions to modify the apparent sense of अभ्यास, ज्ञान and ध्यान and takes शान्तिः as मनसः शान्ति (not as मोक्ष). He concludes that the भक्तियोगाभ्यास is the highest step and आत्मज्ञान is here recommended to one who is unfit for that आत्मज्ञान, and that अनभिसंहितफलकर्मनिष्ठा is better for a man unfit for आत्मज्ञाननिष्ठा. Thus, he tries to prove his own view that कर्मयोग (= निष्कामकर्मयोग) leads to आत्मज्ञान which by itself being useless for मोक्ष, must lead to भक्तिनिष्ठा which alone can directly achieve मोक्ष.

(iv) According to Madhusūdana Sarasvatī, सगुणब्रह्मध्यान is the best साधन. अभ्यासयोग means प्रतिमादौ बाह्ये भगवद्ध्यानाभ्यासः. मत्कर्म means श्रवणकीर्तनादि भागवतधर्मानुष्ठानम्. So, अभ्यासयोग, भगवत्कर्मानुष्ठान and सर्वकर्मफलत्याग are steps to सगुण ब्रह्मध्यान and are successively prescribed for one who is unfit for each earlier step. In his opinion verse 12 contains सर्वकर्मफलत्यागस्तुति, as explained by Śankara.

(v) Deussen takes अभ्यास as a lower step of भगवति

चित्तसमाधान, i. e., ध्यान, मत्कर्म as duties dedicated to the Lord ; सर्वकर्मसंन्यास as renunciation of the results of all deeds.

Verse 12: Because the knowledge stands higher than the exercises (of the mind), the meditation stands higher than the knowledge, the renunciation of the rewards of the duties done is higher than the meditation; Peace follows the renunciation on its footsteps.

(vi) Garbe does not seem to differ from Deussen

(vii) Dr. Bhandarkar drops verse 12 in his Substance of the Bhagavadgītā. (Vaisnavism, etc , P. 21.)

(viii) As already stated, these verses, according to Dr Belvalkar, mention the means in which each succeeding one is easier than each preceding, and which would secure concentration of the mind. These are (a) steady practice (अभ्यास) at concentration ; (b) temple-worship (मत्कर्म. Cf Adh. XI 55); and (c) dedication and self-surrender (मद्योग). Having through these means secured concentration and devotion, the devotee can rid himself of all fruits of action, and attain in समाधि the peace of Brahman.— Thus, Dr. Belvalkar takes कर्मफलत्याग as merely a स्तुति. His meaning of मत्कर्म, *viz.*, temple-worship, which he also finds in Adh XI. 55 reduces the teaching of Adhyāya XI to only the performance of temple-worship and misses the special lesson of that Adhyāya, *viz*, "Be thou naught but my tool."

Verse 12. He takes अभ्यास (mere mechanical practice), ज्ञान (intellectual knowledge of the Absolute) and ध्यान (the realization of the Absolute through loving faith, भक्ति) as three successive steps, and सर्वकर्मफलत्याग is the goal of ध्यान and leads to the peace eternal (शान्ति = मोक्ष).

So Dr. Belvalkar follows Śankara in taking these items as steps on the same Path

(ix) Rudolf Otto.—मयि चित्तसमाधान is a higher step of ध्यान and अभ्यासयोग a lower step. If Arjuna is unable to practise अभ्यास, he should do "My action" (i. e., the acts of ritual service. If Arjuna is unable to do that, he

should take refuge in My (saving) wondrous Power (मद्योगमाश्रितः) and practise hereafter (ततः in the verse) in self-control. the abandonment of the fruit of all action.

(Verse 12) For, better is Knowledge than Yoga technique, but far more excellent than knowledge is the devout mind (ध्यान = भक्ति-प्रवृत्ति). For, from the devout mind there springs (spontaneously) the abandonment of the fruit of action, and close upon this abandonment of the fruit of action follows peace of soul.

Rudolf Otto adds a note:-अभ्यास means the exercise of the meditation begun without the knowledge of the true goal; the knowledge of the true goal is lower than meditation; meditation being only a means is lower than कर्मफलत्याग and कर्मफलत्याग is the best because when complete it brings to the goal.

So, Rudolf Otto interprets अभ्यास, ज्ञान and ध्यान as successive steps and he avoids the difficulty of Śankara (to take कर्मफलत्याग as कर्मफलत्यागस्तुति) by saying that कर्मफलत्याग when complete leads to the goal.

According to Rudolf Otto all these veres mention different steps and not independent and parallel paths to the same goal. And verse 12 is a short summary of verses 9-11, as with several other scholars and commentators.

(x) Hill—Verses 8 and 9A mention a higher, more advanced stage of ध्यान than the stage of अभ्यास. मत्कर्मपरमो भव-" Make work for Me thine aim " Does this mean " Be thou naught but My tool "? सर्वकर्मफलत्याग is the कर्मयोग which, he says, is a lower level where active devotion is less prominent.

Thus, according to Hill all these four are successively lower steps on the Path to Moksa.

About verse 12 Hill confesses that his attempt to give this Śloka some meaning is desperate. He says : ' The difficulty is a real one '; ancient commentators vainly

grapple with it; many modern commentators preserve a discreet silence ', and translates the verse as follows :—

"For, better is knowledge than constant practice; and than knowledge meditation is more excellent; than meditation, abandonment of the fruit of work; after abandonment, peace ensues. (Hill, The Bhagavadgitā, P. 219.)

(xi) Barnett.—' This is a clumsy paradox; its object is to show that the humble layman's selflessness in his daily works ensures salvation not less certainly than the intellectual and moral ecstacy of the ascetic......to drive home this lesson an utterly false scale of merit is concocted...verse 12 seems spurious.'

So, Barnett follows Śankara in holding that the verse contains a false scale of merit.

13-20. (1) (i) According to Sankara verses 13-20 describe an अक्षरोपासक who is a संन्यासिन्.—In our opinion these verses describe a साकारोपासक because it clearly refers to the worshipper of Krsna (मद्भक्तः in v. 14, 16) and it is equally clear that this साकारोपासक is a कर्मयोगिन् or a सर्वारंभपरित्यागिन् (one who has abandoned all actions-verses 16) and अनिकेत (one without a home-verse 19). Thus, verses 13-15 describe a योगिन् साकारोपासक while verses 16-19 deal with a संन्यासिन् साकारोपासक. The former is the best among योगिन्s and perhaps the Gitā (here, in Adh XII) implies that the latter is the best among संन्यासिन्s.

In verses 6-8 a कर्मयोगिन् साकारोपासक is mentioned as the highest and the quickest but at the same time the most difficult type of योगिन् (= कर्मयोगिन्); the same is pointed out in verses 13-15 while in verses 16-19 a संन्यासिन् साकारोपासक is mentioned. If we admit this fact which is based upon the express words in the verses, the reason why a संन्यासिन् साकारोपासक is dealt with in verses 16-19 is easy to find out. In Adhyāya VI the purpose of the Adhyāya is to describe ध्यानयोग, i. e, Disinterested Action based upon the mental exercises of meditation, but in course of the

Adhyāya the author takes the opportunity to deal with ध्यान accompanied by सन्यास as a means to Moksa (Vide v. VI. 15, 31). The aim of Adhyāya XIV is to explain गुणत्रयविभागयोग 'Disinterested Action based upon the discrimination of the three constituents of Nature', but while doing so, the author also deals with a त्रिगुणातीत who is a सन्यासिन्. So it is a part of the style of the author to describe one phase of योग in each Adhyāya, but at the same time he takes the opportunity to describe the संन्यास based upon the same phase which is common to both योग and सन्यास (Disinterested Action and Renunciation of Action).

(ii) According to Tilak, verses 13-20 describe a कर्मयोगिन् who is a साकारोपासक He takes सर्वारंभपरित्यागिन् in v. 16c as one who has given up all efforts for काम्यफलs, i. e., one who has renounced all काम्य actions. This is not the literal sense of सर्वारंभपरित्यागिन्. Moreover, the कर्मयोगिन् in the Gītā is not advised to abandon all काम्य actions, but on the contrary he is often asked to do even the काम्य actions without a desire for their rewards. He interprets अनिकेत as one who has no house in the form of a desire for the results of actions. This is also a fanciful explanation of अनिकेत. Moreover, Tilak seems to us to be definitely wrong when in his notes on verses 13-20 he says that "अनिकेत" and "सर्वारंभपरित्यागिन्" occur also in the description of स्थितप्रज्ञ (गीतारहस्य, Guj., First Ed., P. 791). In this connection we should also point out that 'विषयानिन्द्रियैश्चरन्' 'allowing the (self-controlled) senses to deal with the objects of senses', which is an epithet of 'स्थितप्रज्ञ' (Adh. II. 64) is directly opposed to 'सर्वारम्भपरित्यागिन्' an epithet of कृष्णभक्त and similarly "य सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम्" (Adh. II. 57A) is opposed to 'शुभाशुभपरित्यागिन्' which distinguishes the साकारभक्त (Adh. XII. 57).

(iii) As already remarked above (Notes on P. 482) Madhusūdana holds that कृष्ण is Himself the अक्षरब्रह्मन्, it suits him here to say that कृष्ण, as identical with अक्षरब्रह्मन्,

i. e., Krsna who is अक्षरब्रह्मन् born on the earth out of compassion for the devotees, is the object of devotion in verses 13-20 and that the devotee is a संन्यासिन्.

He takes मद्भक्तः (in v 14d) as शुद्धाक्षरब्रह्मवित्. He differs from Śankara in so far as he definitely says (in his tīkā on v. 19) that भक्ति alone is the self-sufficient means for realizing the Reality embodied in Krsna (अत्र पुनः पुनर्भक्तेरुपादानं भक्तिरेवापवर्गस्य पुष्कलं कारणमिति द्रढयितुम् ।)

(iv) Rudolf Otto rightly calls the picture of verses 13-20 as the *sannyāsin* Ideal of *Bhakti* He explains योगिन् in v. 14 a as "the thoroughly converted pious man" (The Original Gītā, P. 92).

(v) Dr. Belvalkar says that "Here follows a description of the perfect devotee somewhat on the lines of the other descriptions of the "Ideal man" in the Gītā".

(vi) According to Dr. Bhandarkar we have here (v. 13-20) an enumeration of the virtues of those who are devotees of God. We have already stated that in his opinion the theistic aim of the work is kept in view in this Adhyāya. But as we have already stated, Krsna stands higher than the Aksara according to those passages of the Gītā which are clear in discussing the relation of the निराकार and साकार aspects.

(vii) In our opinion if there is any passage in the Gītā which can be in a way compared with the picture of the devotee in the Sermon on the Mount, it is this picture of the Bhakta (Adh. XII. 13-19).

13. मैत्र. करुण एव च ।—It is well known that in Buddhism as well as in Jainism and also in the Pātañjala Yoga Darśana four भावनाs, *viz*, मैत्री, करुणा, मुदिता and उपेक्षा are met with while in the Gītā only two of them are mentioned. The conception of these भावनाs is technically known as ब्रह्मविहार. It is the four-fold meditation of मेत्ता (universal friendship), करुणा (universal pity), मुदिता (happiness in the prosperity and happiness of all) and उपेक्खा

(indifference to any kind of preferment of oneself, one's friend, enemy or a third party). According to Prof. Das Gupta, though Patañjali's *Yoga* is under a deep debt of obligation to the Buddhist Yoga (in which these भावनाs are taught), the Yoga of the Gītā is unacquainted therewith. ..... The ideas of universal friendship, etc., were also taken over by Patañjali and later on passed into Hindu works" (Das Gupta, HIP., Vol. II, P. 460).

In the Gītā these two भावनाs (मैत्री and करुणा) are only implied in the adjectives मैत्र: and करुण:, not of the ध्यानयोगिन्, but of the भक्त Cf. उदासीन. in v. 16

14 योगिन्.—This word is here an adjective of the भक्त who, as we have already shown, is a कर्मयोगिन् (v. 6-8) So, verses 13-15 describe a कर्मयोगिन् साकारोपासक, while verses 16-19 a सन्यासिन् साकारोपासक. योगिन् and सर्वारंभपरित्यागिन् are mutually contradictory terms and hence we have to conclude that two kinds of साकारोपासकs are mentioned here (v. 13-15 and 16-19) Tilak is not right in laying emphasis on the word 'योगिन्' and then interpreting सर्वारंभपरित्यागिन्, अनिकेत:, etc. in a secondary sense.

Śankara explains योगिन् as समाहितचित्त: , so he associates 'योगिन्' with the ध्यानयोगिन् of पातञ्जलयोग. He adds the word 'संन्यासिन्' to this verse in his commentary

15. यस्मात्.—Sankara adds सन्यासिन. (abl. sing). Cf. how he adds यते: to the various verses of स्थितप्रज्ञ in Adhyāys II.

16. उदासीन.—Śankara—यति..

(2) सर्वारम्भपरित्यागिन्.—It is not only the काम्यकर्मन्s but all कर्मन् which this भक्त renounces.

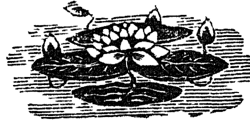
Rāmānuja is right here in saying that this verse mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति ; but he is wrong in saying that all the अध्यायs teach this same doctrine only.

17. (शुभाशुभपरित्यागी—We have noticed above that this epithet of the संन्यासिन् भक्त is to be contrasted with "य: सर्वत्रानभिस्नेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ", an attribute of the स्थितप्रज्ञ (Adh. II. 57).

19. अनिकेत:.--Śankara–अनागार, a संन्यासिन्. Tilak interprets अनिकेत: in a secondary sense and compares it with निरग्नि etc. in Adhyāya VI. 1. He believes that कर्मयोगिन् is the only one topic of the whole Gītā. But in our opinion the Gītā teaches several Paths to Moksa of which (कर्म)योग is only one, though it has various aspects.

20. (1) Sankara says that भक्त in verses 13-19 is an अक्षरोपासक. This is quite in contradiction of verses 6-8 (मय्येव मन आधत्स्व).

(2) Note the apparent contradiction between Adhyāyas IX 9 and XII 20 There is no necessity of holding that exactly the same doctrine is taught in all the Adhyāyas of the Gītā. Rather each Adhyāya teaches one aspect of योग in its own particular प्रक्रिया.



Adhyāya XIII

(1) The word ' क्षत्र ' occurs only in this Adhyāya. From among the Thirteen Principal Upanisads, it is found only in the Śvetāśvatara Upanisad, which cannot definitely be said to have preceded the Gītā

(2) Śankara's introduction to this Adhyāya shows how the efforts of the Ācāryas to explain **the relation between the different Adhyāyas** are unsatisfactory even to the Ācāryas themselves. He says, " The thirteenth Adhyāya is begun to decide the exact nature of the two Prakrtis stated in Adhyāya VII and thereby the nature of the Lord who is the master of these two Prakrtis And in the immediately preceding Adhyāya (XII) the behaviour of ascetics who have got the knowledge of the Reality has been described, but this Adhyāya (XIII) tells us what that knowledge is ". Śankara believes that the purpose of this Adhyāya is like that of Adhyāya VII, so at first he connects this Adhyāya with Adhyāya VII. But as this connection would be easily doubted on the ground of the intervention of so many Adhyāyas (VIII–XII) between these two (VII and XIII), he is anxious to tell us that this Adhyāya is closely connected with Adhyāya XII besides being connected with Adhyāya VII. To convince us of the close connection of Adhyāya XIII with Adhyāya XII Śankara has to tell us that though the behaviour of the ascetics was described in Adhyāya XII, the knowledge which they must have is described not in Adhyāya XII, but in Adhyāya XIII.

The fact seems to us to be twofold. Firstly, Adhyāya

XIII has a philosophical teaching of its own which a student may compare with that in the other Adhyāyas and specially with the doctrine of the seventh Adhyāya as interpreted by Śankara ; but both the doctrines (of Adhyāya VII and Adhyāya XIII) must be taken as two independent वेदान्तप्रक्रियाs "methods of explanation" allowed optionally in the Vedanta or more properly Aupanisada Schools (Note the plu. of उपनिषत्सु in the colophon of the Gītā). And, secondly, Adhyāya XII deals with only devotees and the knowledge which they stand in need of is also defined there (v. 3, etc.), but Śankara cannot consistently with his doctrine emphasize the importance of भक्ति and so finds a kind of ज्ञान described in Adhyāya XIII. Therefore he associates the two Adhyāyas to suit his own doctrine of ज्ञान. Really, each of Adhyāyas XII and XIII presents one particular aspect of योग, 'Disinterested Action'.

This suggestion does not mean that some Adhyāyas of the Gītā cannot be explained to have close connection with the immediately preceding Adhyāya. We must admit that Adhyāya XII naturally follows from the views in Adhyāyas IX–XI. But in spite of this, each of these Adhyāyas has its own aspect of योग and a succeeding Adhyāya is not meant to be merely supplementary to a preceding one, but serves as an independent and optional alternative of the central teaching of the Gītā So far as the connection of any two consecutive Adhyāyas is concerned all commentators and modern scholars follow the method of Śankara. They try to show that some question left incomplete in a preceding Adhyāya is further made clear in a succeeding Adhyāya and make an effort to present a philosophical and ethical teaching as the ONE System of the Gītā, reconstructed from ALL the Adhyāyas of the Gītā. They discuss the philosophy of the Gītā on this basis, and these critical scholars have to conclude that there are contradictory statements in the Gītā about one and the same problem The orthodox

student, on the other hand, has to devote special care to discover a close connection between the Adhyāyas. The former method is followed by Garbe and others, the latter by Dr. Belvalkar, Dr. Bhandarkar and particularly by Tilak Tilak has written a special chapter on this question called 'गीताध्यायसंगति' (Chapter XIV of his गीतारहस्य). But it will be seen that his suggestions are far-fetched. He holds that the कर्मयोग (*i. e*, only one and the same aspect of कर्मयोग) is taught throughout the Gītā and, like other Scholars and Ācāryrs, he also holds that the Gītā teaches one single rigid system of philosophy.

We suggest that each Adhyāya teaches its own aspect of योग "Disinterested Action" and has its own method of explaining the general philosophical doctrine of the Gītā which may be called "Vedanta Doctrine". We mean that each Adhyāya has its own method of explaining the स्वगतभेद in the Reality. Thus, we have to admit different optional alternatives in the ethical and philosophical doctrines of the Gitā, meant to suit the purpose of persons of different temperaments. We have already explained how the titles of the different Adhyāyas indicate the different options of योग.

(3) According to the theory of three षट्कs in the Gītā Adhyāyas I-VI, Adhyāyas VII-XII and Adhyāyas XIII-XVIII form respectively कर्मषट्क, भक्तिषट्क and ज्ञानषट्क.

According to the Ācāryas the aim of the Gītā is the attainment of Moksa The means to this aim according to Śankara is आत्मज्ञान preceded by सर्वकर्मसन्यास (Vide Śankara's introduction to is गीताभाष्य—तस्यास्य गीता—शास्त्रस्य सक्षेपत· प्रयोजनं परं निश्रेयस सहेतुकस्य संमारस्यात्यन्तोपरमलक्षणम् । तच्च सर्वकर्मसन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठारूपाद्भवति ।). In the opinion of Rāmānuja, the means of Moksa taught in the Gītā is the Path of Devotion helped by Knowledge and Action (पर ब्रह्म पुरुषोत्तमो नारायण ....उर्व्यां......गत· पाण्डुतनययुद्धप्रोत्साहनव्याजेन परमपुरुषार्थलक्षणमोक्षसाधनतया वेदान्तोदित स्वविषय ज्ञानकर्मानुगृहीत भक्तियोगमवतारयामास ।

(Rāmānuja s introduction to his गीताभाष्य. Madhusūdana repeats the aim (प्रयोजन) of the Gītā as stated by Śankara (सहेतुकस्य ससारस्यात्यन्तोपरमात्मकम् । परं नि श्रेयस गीताशास्त्रस्योक्त प्रयोजनम् ॥—Gūdhārthadīpikā, v. 2, on Bhag. Gītā I); and he says that Bhakti is the only means to Moksa and that it is three-fold, *viz.*, Bhakti mixed with (i. e , helped by) Karman (Bhag. Gī. I–VI), Pure Bhakti (Bhāg. Gī VII–XII) and Bhakti mixed with Jñāna (Bhag. Gī. XIII–XVIII). Each of these three forms of Bhakti is by itself the means to Moksa and is, according to Madhusūdana, taught respectively in the first, second and third Satkas of the Gītā He writes in the introduction to his commentary on the Bhagavadgītā as follows .—

कर्मोपास्तिस्तथा ज्ञानमिति काण्डत्रय क्रमात् ।
तद्रूपाष्टादशाध्यायी गीता काण्डत्रयात्मिका ॥ ४ ॥
एकमेकेन षट्केन काण्डमत्रोपलक्षयेत् ।
कर्मनिष्ठाज्ञाननिष्ठे कथिते प्रथमान्त्ययो॰ ॥ ५ ॥
यत समुच्चयो नास्ति तयोरतिविरोधत ।
भगवद्भक्तिनिष्ठा तु मध्यमे परिकीर्तिता ॥ ६ ॥
उभयानुगता सा हि सर्वविघ्नापनोदिनी ।
कर्ममिश्रा च शुद्धा च ज्ञानमिश्रा च सा त्रिधा ॥ ७ ॥
(Gūdhārthadīpikā, v. 4–7.)

Thus, he does not realize that the Gītā admits and teaches more than one Path to Moksa Tilak holds that the Gītā has a primarily ethical teaching and that the कर्मयोग helped by jñāna, dhyāna, bhakti, etc , is the Means to Moksa which is the goal of the Gītā's (ethical) teaching.

In our opinion the central lesson of the Gītā is ' योग ' " Disinterested Action " and each Adhyāya of the Gītā teaches one aspect of this Yoga. Along with this, some Adhyāyas of the Gītā say that the particular aspect of योग (ध्यान in Adh VI, भक्ति in Adh. XII, ज्ञान in Adh. XIV) if carried to an extreme and accompanied even by संन्यास serves as a Path to Moksa, which is the goal of all human activities. The Gītā says that there are various

Paths and that the Yoga (Disinterested Action) is a Path which has many aspects Each Path of the Gītā includes within it as subsidiary to it the features of the other Paths as we shall show in our Notes on Adhyāya XIII 24-25. Thus, भक्ति being prominent and having ज्ञान, कर्म, ध्यान, the idea of सन्यास, etc , will be the Path of Devotion according to the Gītā For these reasons it is not correct to divide the 18 Adhyāyas of the Gītā into three groups of six Adhyāyas each, though there may be an explanation for the theory of the three षट्कs, *viz*, that discussion of योग based upon कर्म, भक्ति and ज्ञान in turn preponderates in the Adhyāyas concerned.

Tilak opposes the theory of the three षट्कs because according to him only कर्मयोग is the central teaching of the Gītā

O (1) Some editions of the Gītā read one more verse at the very beginning of this Adhyāya, *viz*,

अर्जुन उवाच–

" प्रकृतिं पुरुषं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च ।
एतद्वेदितुमिच्छामि ज्ञानं ज्ञेयं च केशव ॥ "

Śankara takes no notice of this verse at all. Hill says that this verse is generally considered to be a later interpolation

We also believe that this verse is a later interpolation. Moreover there seem to be several verses in this Adhyāya, which make the traditional *pātha* of this Adhyāya as preserved by Sankara doubtful. We give our reasons for our suggestion below. We must, however, note that in spite of our doubt as to the genuineness of several verses in this Adhyāya, we believe that as this *pātha* is a very old *pātha*, older even than Śankara's commentary, it is the duty of an interpretor to try to interpret this Adhyāya with the verses in their traditional order and to see if a self-consistent doctrine can be made out from the entire Adhyāya.

Now, we state our reasons for doubting the genuineness of several verses of this Adhyāya —

(i) The verse प्रकृतिं पुरुषं चैव is not accepted by Śankara, Rāmānuja and other ancient authorities.

(ii) This verse enumerates only some topics and drops others discussed in this Adhyāya, e. g. (1) परः पुरुषः described in verse 22, (2) the different Paths to Moksa (verses 24-25) and (3) क्षेत्रिन् (verse 23)

(iii) The beginning of this Adhyāya, as preserved in the tradition of Sankara is in agreement with the beginning in some other Adhyāyas where also the Lord begins to tell Arjuna some doctrines without his asking Krsna any question, e. g, Adhyāyas VII. 1-2, IX 1-2, X. 1, and XIV. 1-2. In accordance with the style of these Adhāyas 'इदं शरीरं कौन्तेय' would be the first verse.

(iv) It 'प्रकृतिं पुरुषं चैव' be the first verse, it will contain a question put in a form unlike the questions of the beginning of Adhyāya VIII.

(v) This verse (प्रकृतिं पुरुषं चैव) is not in agreement with the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) which indicates that only two topics क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and an aspect of योग based upon their knowledge are discussed here

(vi) The mutual relation of the verses of this Adhyāya suggests that there are interpolations between the original verses, e. g., verse 26 (यावत्सञ्जायते किंचित्सत्त्वं स्थावरजङ्गमम् ..।) should be immediately after verse 6 (एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम्).

(vii) The order of the topics enumerated in the verse प्रकृतिं पुरुषं चैव is not the same as the order of the topics in Krsna's answer in this Adhyāya, while in Adhyāya VIII the order of Arjuna's questions and that of Krsna's answers is the same. The order in this Adhyāya is as follows -

क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v. 2-6), ज्ञान and ज्ञेय (v 7-11 and 12-17),

प्रकृति and पुरुष (v. 19-23), योगs about which there is no question from Arjuna (v. 24-25), once again क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v. 26), some miscellaneous topics (v. 27-32), and last of all क्षेत्र and क्षेत्रिन् (v. 33)

(viii) Verse 2 of Sānkara Pātha makes it clear that the क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not the topics but only ज्ञान as in Adhyāya VII 1, IX. 1 and X. 1 is the topic of Adhyāya XIII (Cf. क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम with the ज्ञानम् in these Adhyāyas). Also note ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्याधिष्ठितम् (v. 17) Verses 7-11 and 12A would thus appear to be later additions within an original text (?).

(ix) As already stated verse 26 (यावत्संजायते किञ्चित्) should have immediately followed verses 5-6 Similarly verse 26 seems to be closely connected with verse 33 (यथा प्रकाशयत्येक etc.), which is itself connected with verse 34.

(x) Verses 19-23 describe प्रकृति and पुरुष (and also पर' पुरुष. about which no question was asked by Arjuna). Verse 29 repeats what is told about प्रकृति in verse 20. The पुरुष, i. e., the individual soul is described in verse 19-23 and again in verses 27-28 and 31 As these verses 19-23, 27-28 and 29 deal with the योग "Disinterested Action" the central topic of the Gītā, which will justify the title of the Adhyāya which refers to योग (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग), we suggest that they were introduced into some text with a few verses about क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and thus a chapter called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग' was presented.

(xi) In interpreting the Adhyāya as having a single doctrine we have to take it granted that प्रकृति of verse 11 is the same as, or an aspect of, the अव्यक्त of v. 5 which is one of the विकारs of क्षेत्र No verse in the Adhyāya mentions the relation of प्रकृति of verse 11 and the अव्यक्त of verse 5. It is not stated that प्रकृति is the same as, अव्यक्त, and, yet, verse 11 starts as if the relation of प्रकृति to the अव्यक्त were well-known to the reader. The विकारs

of प्रकृति referred to in verse 11 cannot be different from the विकार of क्षेत्र (verse 6); and yet we are not told that प्रकृति and क्षेत्र are two names of the same principle. Thus, though the genuineness of either of verses 19-23 and verses 5-6-7 can be doubted, they have to be explained as if the terms प्रकृति, क्षेत्र, अव्यक्त were well known and did not require any explanation when originally these verses were put together.

(xii) Verse 4 (ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् । ब्रह्मसूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥) is doubted by several scholars to be an interpolation.

(xiii) Verses 24-25 mention the योगs discussed in Bha. Gī I-XII without explaining any of them and without a question of Arjuna about them.

All these points make us doubt the originality of the various verses of this Adhyāya, though this Adhyāya does deal with the योग the central teaching of the गीता as a whole.

We suggest that this Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग "Disinterested Action". Unlike other Adhyāyas this Adhyāya does not aim at giving one particular method of explanation (प्रक्रिया) of the Advaita Doctrine. To give an example, it is in our opinion impossible to explain the relation of प्रकृति with क्षेत्र and of पुरुष with क्षेत्रज्ञ. प्रकृति which is said to have विकारs (v. 19) cannot be other than the विकारs of क्षेत्र, but one of the विकारs of क्षेत्र is the अव्यक्त (v. 5b) which, again, must be identified with प्रकृति To give another example ब्रह्मन् in which Krsna is the higher principle (अनादि मत्परम् v. 12, as we shall interpret it) is mentioned in verses 12-17 and we are not told in the work itself what is the relation of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ respectively to अनादिब्रह्म and Krsna. As we shall show क्षेत्र is ब्रह्मन् itself. It is therefore quite proper to assume that this

Adhyāya does not present any particular form of the Vedanta Doctrine, but only collects some diverse topics current in those days and explains through them the योग the central teaching of the Gītā about Disinterested Action. It seems that these topics belonged to different Vedanta thoughts. Verse 4 expressly says that the ultimate Reality called क्षेत्र in verse 3 has been explained in various ways, this would mean that अनादि मत्परं ब्रह्म (v. 12), and प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि......(v. 19) are two different methods of explanation of the same principles as क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. " बहुधा गीतम् ' is illustrated by these three groups (1) क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, (2) अनादि मत्परं ब्रह्म and (3) प्रकृति पुरुष चैव विद्ध्यनादी उभावपि. Considered from this standpoint the क्षेपक श्लोक (प्रकृति पुरुष चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च । एतद्वेदितुमिच्छामि ज्ञान ज्ञेय च केशव ॥) really explains the exact situation of the topics dealt with in this Adhyāya; it is only a simple casual enumeration of several pairs of philosophical thoughts known in those days that the author of the Gītā is here giving. As "बहुधा गीतम्" suggests, there is no wonder why four Paths are stated together in verses 24-25. Just as the same Brahman (or क्षेत्र) is stated diversely by the sages, so they have also stated diverse ways of realizing the Reality. In our interpretation of the verses of Adhyāya XIII we should always remember this result of a critical test applied to the text of this Adhyāya.

(2) This verse enumerates three pairs of philosophical thoughts and from the question-form it is clear that Arjuna wants to know separately about each pair. It is not that Arjuna wants to know six topics or that these six topics make one particular system of Philosophy.

The answer of the Lord to the first pair, *viz.*, प्रकृतिं पुरुष चैव विद्ध्यनादो उभावपि (Bhag. Gī. XIII. 19) and य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणै. सह (Bhag Gī. XIII. 23) also shows that it is a pair about which Arjuna is anxious to know.

(3) It is very well known that the word प्रकृति occurs in the Śvetāśvatara Upanisad ; but there it seems to occur in the sense of the higher Nature, the spiritual Nature, the Aksara-Brahman The pair of प्रकृति and पुरुष, however, seems to us to be first mentioned in मैत्र्युपनिषद्, *viz*, in भोक्ता पुरुष. भोज्या प्रकृतिः (Maitri Upa. VI. 10) The pair occurs also in MBh. XII. In the Gītā there are so many passages where प्रकृति or पुरुष is mentioned, but passages or verses in which the two principles are mentioned as a pair of philosophical conceptions are found only in this thirteenth Adhyāya (V. 0, 19, 23).

(4) पुरुष in this pair is the individual soul, as will be clear from verses 21-23.

(5) क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च—This is another pair The answer of the Lord (v. 2-3 and v. 26) also shows that the question of Arjuna pertains to a pair of philosophical thoughts.

(6) These words occur in the Svetāsvatara Upanisad :—

एकैकं जालं बहुधा विकुर्वन्नस्मिन्क्षेत्रे संचरत्येष देव ।
भूयः सृष्ट्वा पतयस्तथेशः सर्वाधिपत्यं कुरुते महात्मा ॥
(Sve. Upa. V. 3)

And स विश्वकृद्विश्वविदात्मयोनिर्ज्ञः कालकालो गुणी सर्वविद् यः ।
प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः संसारमोक्षस्थितिबन्धहेतुः ॥ (*Ibid* VI. 16)

There is no detailed description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the Śve. Upa., but in our opinion the Upanisad contains no statement to contradict our view that क्षेत्र means परं ब्रह्म called अक्षर and क्षेत्रज्ञ is the पुरुष higher than अक्षर ब्रह्मन्.

The word "क्षेत्रज्ञ" also occurs in the Manusmrti :—

योऽस्यात्मनः कारयिता तं क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते ।
यः करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते बुधैः ॥ १२ ॥
जीवसंज्ञोऽन्तरात्मान्यः सहजः सर्वदेहिनाम् ।
येन वेदयते सर्वं सुखं दुःखं च जन्मसु ॥ १३ ॥
तावुभौ भूतसंपृक्तौ महान्क्षेत्रज्ञ एव च ।
उच्चावचेषु भूतेषु स्थितं तं व्याप्य तिष्ठतः ॥ १४ ॥

× × ×

–

तौ धर्मं पश्यतस्तस्य पापं चातन्द्रितौ सह ॥
याभ्यां प्राप्नोति सपृक्तः प्रेत्येह च सुखासुखम् ॥ १९ ॥

In these verses of Manusmrti 'क्षेत्रज्ञ' along with महान् is the साक्षिन् of the actions of the जीव and क्षेत्रज्ञ is also the prompter of the जीव (कारयितृ) and the जीव is only the भोक्तृ of सुख दुःख while the actual कर्तृ is a principle called महान् or भूतात्मा.

The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ occur in the MBh. XII but not frequently. क्षेत्र there means the निराकार aspect of the Reality, as we shall see in our Notes on verses 5-6.

(7) ज्ञानं ज्ञेयं च केशव—The word ज्ञान occurs in (a) Tai Upa. II. 1. 1 (सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म) and Katha III. 13 (तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मनि). But the pair ज्ञान and ज्ञेय does not occur in any of the principal Upanisads. It occurs only in the later Mahābhārata, e. g., in MBh. XII 306-308 they appear as philosophical entities.

(8) From the terms of this Adhyāya we can infer that this Adhyāya, unlike Adhyāyas II-XII, is chronologically near the later MBh. than the principal Upanisads.

2. Verse 2 (1) A clearly says that, according to one explanation, this body (the body of a man) is called "क्षेत्र". 'Verse 2 talks of all क्षेत्रs' i. e., 'all bodies

(2) क्षेत्रज्ञ'—This word seems to have been used in the sense of आत्मन् the soul in the body. Cf अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थित 'I am the soul in the heart of every being' (Bha. Gī. X 20). क्षेत्र is something to be known, *i. e.*, जड, the object; आत्मन् or क्षेत्रज्ञ is the knower, the subject. This is the sense of verse 2B. The Gītā does not seem to use 'क्षेत्रज्ञ' in the sense of the साक्षिन् described in Adh. XIII. 22, though according to Manusmrti (XII. 19) क्षेत्रज्ञ means the साक्षिन्.

(3) चापि—This means . 'And also know Me to be the क्षेत्रज्ञ in all bodies'. It does not mean : 'Know Me to be both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in all क्षेत्रs'.

(4) क्षेत्रज्ञं मा विद्धि–This clearly identifies the आत्मन् in all bodies with Krsna and we have already explained this by quoting "अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थित: " (X. 20).

Śankara makes out two very important doctrines of his system from this verse (2 A), *viz*, (1) That in all bodies there is only one soul (एकजीववाद), and (2) That this soul is identical with कृष्ण or परमात्मन् From this interpretation of his he further draws several conclusions, one of which is that the individual soul is in its state of a soul owing to Ignorance (अविद्या or माया). Rāmānuja fails to interpret literally the identity of the soul and the Lord stated beyond doubt in this verse The situation of the two Ācāryas, Sankara and Rāmānuja, in this verse is the reverse of their situation in their भाष्यs on Bhag. Gī II 12 (न चैव न भविष्याम: सर्वे वयमत परम् ।)

The fact is that the Gītā does not start with the idea of solving the difficulties which confronted the Ācāryas in working out their respective systems from the Śripture. The Upanisads taught some kind of identity of the जीव and ब्रह्मन् ; the Gītā does not reject this identity, though it seems sometimes to modify it, but it was only the Mahābhārata योग School in MBh. XII. 308 which gave up the identity of जीव and परमात्मन् and rejected the texts like तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि in their literal sense and for the first time in the history of our philosophy put forth a view that ब्रह्मन् or पुरुष had nothing to do with birth and death while the soul was the only entity experiencing birth and death. We have shown in our Thesis (Aksara. A forgotten Chapter, pp. 69–78) that the idea of God in the Yoga School originated from a critical examination and ultimate rejection of the identity of जीव and ब्रह्मन् expressed in तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि and not from foisting the idea of God on an atheistic सांख्य, as scholars have till now assumed.

We may here add that Bra. Sū. II, 3. 28 (पृथगुपदेशात्)

seems to us to mean that the individual soul is different from Brahman, because the Scripture teaches the difference between the two. This difference remains till he is a soul, but disappears when he becomes Brahman (Bra. Su. II. 3. 30-31).

(5) Verse 2 B This would mean that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ have much deeper meaning than that explained in Verse 1 and 2 A.

3. (1) Śankara calls this the सग्रहश्लोक of the entire thirteenth Adhyāya. But, as shown by us in our introduction to this Adhyāya, क्षेत्र is only one out of so many topics of this Adhyāya.

(2) This verse also shows that verses 1-2 do not complete the sense of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. So, we have to take verses 1 and 2 A as only a kind of introduction to the knowledge of both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ emphasised in Verse 2 B and stated subsequently.

(3) तत्क्षेत्रम् etc, The two meanings of क्षेत्र. *viz*, (a) the human body and (B) the क्षेत्र or the principle called क्षेत्र of which this body is an effect are suggested in this verse by the Lord's promise to tell Arjuna what (यत्) is that क्षेत्र (body—v. 1), like what it (body) is, what effects it (body) has, and "from what (reason) what it is (यत्)".

We suggest that the answer of 'what it (the क्षेत्र—body) is' is contained in verses 5-6 where we are told 'here the क्षेत्र is described briefly together with its effects' (the two meanings of क्षेत्र (*viz* क्षेत्र the body and क्षेत्र the principle so called being implied by the word क्षेत्र). Verse 4 in its context tells us that the क्षेत्र is described in a variety of ways (बहुधा गीतम्) ; so this is a reply to 'यादृक् ('like what the क्षेत्र is') ; here also both the meanings are identified in the word क्षेत्र. In our opinion the answer to यद्विकारि 'what विकारs the क्षेत्र has' is contained in verses 5-6 where the Lord says that He has described the क्षेत्र along with its effects' (क्षेत्र = the body of v 3 and the principle so colled of v. 6).

As to the last part of the Lord's promise, *viz.*, 'यतश्च-यत्' 'From what (reason) what it is', it seems to have been answered in verse 26, which would mean "the क्षेत्र produces all moving and immovable beings on account of its contact (संयोग) with the क्षेत्रज्ञ".

We believe that if the answer to the four problems about the क्षेत्र, stated in verse 3 A, is to be found out from this Adhyāya, they may be as suggested by us above. In all the four topics 'क्षेत्र' has a double sense in which it simultaneously means (1) the body and (2) the principle called क्षेत्र; the questions are suggested with reference to क्षेत्र the human body (इद शरीरम्) in verse 3A and the answers are given with reference to the principle called क्षेत्र (यत् in v. 5-6, यादृक् in v. 3, यद्विकारि in v. 6. 6d, यतश्च यत् in v. 26).

(4) यतश्च यत्—Hill notes that 'The second यत् is difficult' (The Bhagavadgītā, P 223). Hill has adopted Śankara's view *viz*, 'And whence is what', Sankara writes "यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यते इति वाक्यशेष": Rāmānuja takes it to mean "यतश्च यतो हेतो. इदमुत्पन्नं यस्मै प्रयोजनायोत्पन्नमित्यर्थः। यद्यत्स्वरूप चेदम्", *i. e.*, the cause (हेतु), *i e*, the aim (प्रयोजन) for which the body is produced; and the nature which the body has' Hill does not seem to be correct in explaining रामानुज's interpretation of यत. as its origin, because रामानुज himself explains 'हेतु' as 'प्रयोजन'.

(5) Madhusūdan explains the four problems in verse 3 A so as to make them refer solely to the body (and not to the principle called क्षेत्र)-यच्च स्वरूपेण जडदृश्यपरिच्छिन्नादिस्वभावम्, यादृक् चेच्छादिधर्मकम्, यद्विकारि यैरिन्द्रियादिविकारैर्युक्तम, यतश्च कारणाद्यत्कार्यमुत्पद्यत इति शेष। अथवा यत. प्रकृतिपुरुषसंयोगाद्भवति, यदिति यैः स्थावरजङ्गमादिभेदैर्भिन्नमित्यर्थः।

But the answers do not support the view that तत् in verse 3A refers only to the body stated in verse 2 as the meaning of क्षेत्रम् (and not as the क्षेत्रम् itself, because the body is only a part of the meaning of क्षेत्रम्).

(6) स च This should also refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense : (1) क्षेत्रज्ञ as the individual soul, the आत्मन् in the body and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ.

'स च यः' 'And who that क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle called क्षेत्रज्ञ) is'. 'यत्प्रभावश्च' And what is the prowess of the क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle so called).

In our opinion verse 4 applies to क्षेत्रज्ञ also, though there is no item with reference to क्षेत्रज्ञ like the item यादृक् stated in verse 3a with relation to क्षेत्रम् It would mean that क्षेत्रज्ञ is also variously described. (बहुधा गीत).

The author of this Adhyāya seems to discuss these two points 'स च यो यत्प्रभावश्च' in verse 26-33. क्षेत्रज्ञ is परमेश्वर and hence though he resides in the body as the soul itself, he is not the agent, all actions being done by the प्रकृति which may be identified with अव्यक्त in verse 5b. In verse 26 क्षेत्रज्ञ is said to be परमेश्वर. That he is no agent and hence he is not stained with the results of the actions seems to us to be the answer to स च य. About the answer to "यत्प्रभाव (स)", we suggest that निर्लिप्तत्व 'to be unstained with the results of one's actions' is a corrolary of the soul's nature as परमेश्वर and hence it is not the प्रभाव of the क्षेत्रज्ञ ; so the fact of क्षेत्रज्ञ producing all moving and immovable beings when in union with क्षेत्र (v 26) should be taken as explaining the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ (the principle called क्षेत्रज्ञ).

(7) Sankara—ये प्रभावा उपाधिकृता शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च Śankara adds 'उपाधिकृता' to explain the doctrine of the Gītā in harmony with his system of Vedanta. The context of the verse does not say that the प्रभाव or प्रभावाः are उपाधिकृता. (mere adjuncts). Madhusūdana follows Sankara in the interpretation of "यत्प्रभाव".

4 (1) Śankara takes this verse as referring to both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, as we have also proposed to take it.

(2) This verse is very important for the discussion

of the Date of the Bhagavadgītā, which turns on the question: 'What are the works referred to by छन्दोभिः and ब्रह्मसूत्रपदैः ?', particularly whether the latter definitely refers to the work ब्रह्मसूत्र of बादरायण or to a work on the same topic which may have preceded our present ब्रह्मसूत्र

(3) छन्दोभि विविधै—There seems to be little doubt that this refers to the hymns of the Vedas. It may refer not only to the few philosophical hymns of the Vedas, the Ṛgveda (पुरुषसूक्त, नासदीयसूक्त, etc) and the Atharvaveda but to all the hymns of the Veda, if we take the author of this verse as holding the view expressed in Ṛgveda itself that the one Being is described in various forms in the hymns·—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः ॥

(RV. I. 164 46).

Thus बहुधा in Bhag. Gī XIII. 4 is a reflection of बहुधा in ṚV. I 164. 46. The view about the teaching of the Vedic Hymns taken here will be different from the view about the same in Bhag. Gī. XV. 1 (छन्दांसि यस्य पर्णानि) which makes the Vedas subsidiary to the field of the प्रकृति which a seeker has to cut down It will also be different from the attitude of the Gītā to the three Vedas and their religion, which is that of an adverse criticism rejecting the Vedas in their original (काम्य) sense (*e g.*, IX. 20-21) and giving them a secondary status in the scheme of the Gītā (*e. g.* Bhag Gī XVIII. 5) after modifying the very injunctions (विधिs) laid down by the Vedas. But if this meaning of 'छन्दोभि' is the meaning which alone suits the context, there seems to be no harm in accepting it. It may be that here (XIII) is a different scheme about the position of the Vedas (संहिताs) than those in Bhag. Gī IX. 20-21 and XVIII 5, and after all all the three schemes are meant to give a new interpretation to the Vedas. In

our opinion ऋषिभि and छन्दोभि विविधै decide the nature of the works referred to It is well know that every hymn has a ऋषि, a छन्द, a देवता. Cf. यस्यामृचि तामृचं यदार्षेय तमृषिं या देवतामभिष्टोष्यन्स्यात्ता, देवतामुपधावेत् ॥ ९ ॥ येन छन्दसा स्तोष्यन्स्यात्तच्छन्द उपधावेत् ॥ (Chā. Upa I. 3 9-10). Even the Bhagavadgītā and several later स्तोत्रs have a ऋषि, a छन्दस्, a देवता and also बीज, शक्ति and कीलक. The word 'छन्दः' (metre) will not be applicable to the Oldest Prose Upanisads, nor are छन्द. and ऋषि mentioned with the Principal Upanisads.

(4) बहुधा would refer to the various names, पुरुष in (पुरुषसूक्त), तदेकम् (in नासदीयसूक्त) and it would include also the names of the deities which are here supposed to be the names of the one Reality. पृथक् will mean that the ऋषिs have sung this Reality, each in his own way, each in a separate text.

(5) ब्रह्मसूत्रपदै—It is particularly this word in the interpretation of which there is a great difference of opinion among the Ācaryas and among the modern scholars also.

In our opinion ब्रह्मसूत्रपदs refer to not the complete Upanisads but to those portions of the sentences (of the ब्राह्मणs and उपनिषद्s) in which a short rule or precept is written about ब्रह्मन्. This would mean that the mīmānsā portion (e g , Chā. Upa. I. etc.) and the story-portion of the Upanisads is not the portion in which ब्रह्मन् is to be found. Perhaps such Srutis about Brahman as are collected in Brahmasūtra I are meant by ब्रह्मसूत्रपदs. The ब्रह्मसूत्र of Bādarāyana may have got its name from this name of these Śrutis, because Bādarāyana's book is called ब्रह्मसूत्राणि ; this plural form would mean that each Sruti collected and discussed is one Sutrapada, all of them collectively being called ब्रह्मसूत्रपदानि or ब्रह्मसूत्राणि The adjective हेतुमद्भिः will also point to the हेतुs in these Srutis, pointed out also as हेतुs by Bādarāyana So, it was already believed that these ब्रह्मसूत्रपदs of the Upanisads had got हेतुs to justify

their being looked upon as dealing with ब्रह्मन्, though they appeared to discuss आकाश, प्राण, ज्योति:, etc. etc., and the author of the ब्रह्मसूत्राणि simply collected those हेतुs and put them separately along with the Śrutis (सूत्रपदs) in question. To give an example, सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव समुत्पद्यन्त आकाश प्रत्यस्तं यन्त्याकाशो ह्येवैभ्यो ज्यायानाकाश: परायणम् (Chā Upa I. 9 1) is a ब्रह्मसूत्रपद out of the whole passage in the Upanisad , in it ब्रह्मन् is called आकाश and the हेतु for this statement is that the appearance of beings from and their disappearance into आकाश is mentioned in the Śruti. This latter statement is actually given by बादरायण as the हेतु for proving that आकाश means ब्रह्मन्. So the ब्रह्मसूत्रपद itself contains the हेतु All the श्रुतिs, discussed in ब्रह्म सूत्रे have, as pointed out by the Sūtrakāra, clear हेतुs to show that their topic is ब्रह्मन्, though it is called variously (बहुधा गीतम्—referring to आकाश, प्राण, ज्योति: आनन्द, etc.).

"(ऋषिभि) हेतुमद्भि विनिश्चितै: ब्रह्मसूत्रपदै: बहुधा गीतम्" cannot apply to the text called ब्रह्मसूत्राणि because it **has not sung or called** ब्रह्मन् by various names; it has rather **proved** what the Gītā says, *viz*., that the Upanisads contain definite (= not vague-विनिश्चितै. -plu.) small statements about ब्रह्मन् (and not about any other principle) which have also the required हेतुs. If the reading were विनिश्चितम् (as we find in some recensions) *i e*, neu. nom. sing., the Gītā would be undoubtedly referring to a text called ब्रह्मसूत्राणि or ब्रह्मसूत्रपदानि. "ब्रह्मसूत्रपदै बहुधा गीतम्" cannot refer also to several books called ब्रह्मसूत्रपदानि because they also, if they ever existed, would not be calling ब्रह्मन् by various names, but would be only proving that the principle called by various names (in the Upanisad-Srutis) is ब्रह्मन्.

As to the relation of the present ब्रह्मसूत्र and the Gītā, it is proved beyond doubt that several sūtras of the ब्रह्मसूत्र refer to the Gītā. (Vide our Notes on Bhag Gī VIII which is referred to in Bra. Sū. IV. 2. 21-योगिन प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते-where the Sūtrakāra rejects a view

of th Bhagavad Gītā There are several other Sūtras which clearly refer to the Bhagavadgītā, *e. g.*, (1) स्मृतेश्च–Bra Sū. I. 2. 3 (Bhag. Gī XVIII 61), (2) अपि च स्मर्यते–Bra Sū I. 3. 23 (Bhag. Gī XV. 6), (3) उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च–Bra. Sū. II 1. 36 (Bhag Gī. XV. 3), (4) अपि च स्मर्यते–Bra Sū. II. 3. 45 (Bhag. Gī. XV. 7), (5) दर्शयति चाथो अपि स्मर्यते Bra Sū. III. 2. 17 (Bhag. Gī. XIII. 12)

(6) स्मरन्ति च–Bra Sū. IV. 1 10 (Bhag Gī. VI 11). In our Interpretation of the Brahmasūtra and also elsewhere we have shown that the present Brahmasūtra not only refers to the Gītā, but also gives a new interpretation to those doctrines of the Gītā which were in the opinion of the Sūtrakāra not in harmony with the Upanisads. We have proved that the स्मृतिपाद (Bra. Sū. II. 1) chiefly deals with the Bhagavadgītā As the author of the Brahmasūtra refutes the views of the Gītā on certain points, it is not possible that the same author wrote both the Gītā and the Brahmasūtra

(6 A) We may also state that in the Sūtra literature there are often several sūtras which refer to Brahman, e g., Āpastamba Dharmasūtra I. 8. 22 deals with the nature of Brahman Atman

Vide our remarks on Hill's view about Bhag. Gī. XIII. 4 in (i) infra.

(7) (a) For the above reasons we cannot accept Tilak's view who holds that the same व्यास is the author of the Bhagavadgītā and the Brahmasūtra and that he wrote both the books simultaneously. According to Tilak छन्दोभि· and हेतुमद्भिः ब्रह्मसूत्रपदै· refer respectively to उपनिषद· and ब्रह्मसूत्र. (Vide Gītā Rahasya, First Guj Ed, pp. 536–543) But "छन्दोभिः" cannot refer to बृहदारण्यक, छान्दोग्य and other very old prose उपनिषद्s, ब्रह्मसूत्रs of बादरायण do not describe Brahman in a variety of ways (बहुधा), on the contrary they refute the views of the Gītā so often; 'हेतुमद्भि' means the हेतुs in the Śrutis themselves which are pointed out by बादरायण.

Tilak's argument that if the Gītā mentions उपनिषद्s, it must at the same time mention ब्रह्मसूत्र which systematizes the scattered remarks on ब्रह्मन् in the Upanisads, is not acceptable for obvious reasons The Gītā seems to mention, e g., the ब्राह्मणs, but does not seem to know anything about the कल्पसूत्रs or जैमिनिसूत्रs(Vide Note on Bhag Gī. II. 41)

(b) Sankara–छन्दोभि· refers to ऋगादीनि छन्दांसि and ब्रह्मसूत्रपदैः to "ब्रह्मण सूचकानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तै" e. g , आत्मेत्येवोपासीत (Br Upa. I. 4. 1)

(c) Ānandagiri on शांकर भाष्य explains ब्रह्मसूत्रपदैः as referring to both the उपनिषद्s and ब्रह्मसूत्र.

(d) Rāmānuja takes ब्रह्मसूत्रपदैः as 'ब्रह्मप्रतिपादनसूत्राख्यैः पदैः शारीरकसूत्रैः', but in his commentary, on ब्रह्मसूत्र Rāmānuja accepts that the गीता is older than ब्रह्मसूत्रs So Rāmānuja is not consistent in his view.

(e) Madhusūdan does not take Gītā XIII. 4 as referring to the Brahmasūtra at all. According to him ऋषिभिः refers to योगशास्त्रs written by वसिष्ठादि, विविधैः छन्दोभिः to ऋगादिमंत्रs and ब्राह्मणs, i e, to कर्मकाण्ड, and हेतुमद् ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मपद (into which he divides the expression ब्रह्मसूत्रपदै) refer to two kinds of sentences of the उपनिषद्s only. As an optional interpretation of ब्रह्मसूत्रपदैः he gives the same view as that of Śankara. . .

We may add that if ब्रह्मसूत्रपदै can be divided into ब्रह्मसूत्रs and ब्रह्मपदs, then 'ब्रह्मसूत्र' can also refer to 'तज्जलान्' इति शान्त उपासीत, तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, etc.

(f) C V Vaidya –'ब्रह्मसूत्र' in Gītā XIII. 4 does not refer to the Sūtra of Bādarāyana He gives a detailed refutation of Tilak's view and says It is a common wrong notion that कृष्ण द्वैपायन and बादरायण are one and the same persons. Bādarāyana has nothing to do with the MBh., of the Gītā . .. Bādarāyana is wrongly called व्यास. (The author of ब्रह्मसूत्र is बादरायण (व्यास) who is आङ्गिरस and the other कृष्णद्वैपायन व्यास is पाराशर्य or वासिष्ठ

refers to such ब्रह्मसूत्र works without referring to the Upanisads on which those सूत्र० were based.

We agree with him that ऋषिभि॰ must be supplied along with ब्रह्मसूत्रपदै, but this would make the expression refer to the बृहदारण्यक, छान्दोग्य and other Upanisads.

(e) Garbe taks छन्दोभि in Bhag. Gī. XIII. 4 as referring to the Upanisads as he clearly states in the foot-note to his translation of the Gītā (Die Bhagavadgītā, P. 140) He takes ब्रह्मसूत्रपदैः as the well established words of the ब्रह्मसूत्र which is known to us, "because as yet we know of no other ब्रह्मसूत्र". He approves of Böhtlingk's correction of विनिश्चितै to विनिश्चितम् and says that the various explanations of Indian and European scholars (based upon विनिश्चितै) **have not been clear to him**

We suggest that "छन्दोभि" meant the hymns of the संहिताs and the Gītā (XIII. 4) may be interpreting the hymns in accordance with Rg. I 164. 46 (एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति) and must have found the Upanisadic sentences dealing with ब्रह्मन् **very well defined,** as compared with the vedic hymns So, there is no necessity of changing विनिश्चितै to विनिश्चितम् as proposed by Böhtlingk and accepted by Garbe

Having interpreted Bhag Gī, XIII. 4 as referring to the current Brahmasūtra, Garbe takes the verse as an interpolation.

Garbe also says that Bhagg. Gī. XIII. 4 is an interpolated verse because the reference to Upanisads and to the Brahmasūtra (i. e., to Vedantic sources) suits the context the least, as in what follows the nature of the body is described according to the doctrine of the Sāmkhya-Yoga (Die Bhagvadgītā, P. 170). Vide also Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā, Eng. Trans., Bombay, 1918, P. 31, where he says that in XIII. 5 the principal doctrines of the Sāmkhya-Yoga are set forth

with unadulterated purity, and P. 36 where he says that the physiological conceptions regarding the inner organs and the senses are those of Sāṃkhya system.

Dr Belvalkar has replied to Garbe that the original Sāṃkhyā-Yoga was theistic and that the Gītā is trying to philosophically harmonize the Sāṃkhya-Yoga and the Vedanta teachings. He says that Garbe is wrong in assuming that the Sāṃkhya-Yoga of the Gītā was atheistic. We hold that Gītā does not know any system called Sāṃkya or Yoga or even Vedanta distinguished from Sāṃkhya-Yoga, and hence there is nothing objectionable in a reference to what is stated in Hymns and the Upanisads. Verse XIII 4 does not refer to any system called वेदान्त ; it rather refers to a want of system both in the Hymns and the Upanisads.

(f) Deussen —छन्दोभि. = the hymns of the Vedic poets and हेतुमद्भिः ब्रह्मसूत्रपैद =a reference to the aphorisms on Brahman (ब्रह्मसूत्र).

(g) Prof. Das Gupta.—" Since there is no other consideration which might lead us to think that the Gītā was written after the **Brahmasūtra**, the verse (XIII. 4) has to be either treated as an interpolation or interpreted differently " (H. P. I., Vol. II , P. 549).

(i) Hill -छन्दोभि refers to the hymns of the Veda, and ब्रह्मसूत्रपदैः perhaps includes Upanisadic passages and verses current in the Vedantic schools.

Hill takes गीयते as implying verses also. If it be necessary to explain गीयते as implying verses, then, the term ' पद ' would also help such an interpretation because it also means **a quarter of a stanza** (e. g., त्रिपदा गायत्री). Then, ब्रह्मसूत्रपदैः would refer to the Earlier Metrical Upanisads, like Mundaka and Katha, which have undoubtedly influenced the language and doctrines of the Gītā.

and ब्रह्मसूत्रपदैः = words of the Brahmasūtra (Vaisnavism, Śaivism, P. 21).

(k) Rudolph Otto takes ब्रह्मसूत्रपद as referring to the Brahmasūtra (The Original Gītā, P. 94).

(8) बहुधा—The Gītā believes that the sages of the hymns and the (prose and metrical) Upanisads do not agree among themselves on certain points

(9) ऋषिभिः—The Gītā seems to refer to the sages as if they were the authors. The theory of अपौरुषेयत्व of the Śruti or a part of the Sruti does not seem to be supported by the Gītā.

(10) गीतम्—Cf. योनिश्च हि गीयते (Bra. Sū. I. 4. 27) which refers only to the metrical Upanisads where only ब्रह्मन् is described as the योनि (of beings) wherein the पुरुष lays His seed. If we take गीतम् as 'sung' and as applicable to the metrical Upanisads, then the Gītā would be admitting that the Oldest Prose Upanisads do not support its view. In the Brahmasūtra we often find that a view probably based upon the EMU and the Gītā is refuted on the strength of a view based upon the OPU (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra on Bra. Sū. III. 3. 1-4, III. 3. 31).

5. (1) Vide our Notes on Bhag. Gī. VII. 4-7.

(2) महाभूतानि and इन्द्रियगोचरा—The Bhagvadgītā and also the Mahābhārata do not know the distinction between the gross elements and the subtle elements They distinguish rather between the gross elements and the objects of senses, as noticed by Kieth.

(3) अव्यक्त—This seems to be the जडप्रकृति, because अव्यक्त should be the principle which is the cause of बुद्धि Moreover, it seems to be one of the विकारs of क्षेत्र (v. 6B). Therefore क्षेत्र would itself be the चेतनप्रकृति Thus, अव्यक्त and क्षेत्र would correspond to the अपरा प्रकृति and परा प्रकृति respectively of Adhyāya VII.

(4) Thus, the total number of principles will be 5 विषयs+5 महाभूतs+10 senses+1 mind (एक च)+अहकार+बुद्धि +अव्यक्त (=जडप्रकृति)+क्षेत्र=25. And क्षेत्रज्ञ is to be added on the strength of verse 26, so we get the number 26, the name "षड्विंश" is given to the पुरुष the साकार aspect of the Reality in the Aupanisada schools of MBh. XII, as shown by us in Aksara : A Forgotten Chapter.

This proves that the doctrine in v. 5-6 is one of the Aupanisada Doctrines collected in the Gītā, and not a साख्य doctrine

(5) Sankara takes महाभूतs as सूक्ष्मभूतs and इन्द्रियगोचरा: or विषया: as स्थूलभूतs Vide Kieth's view given above, which is historically correct.

(6) Sankara takes अव्यक्त as the cause of बुद्धि ; but explains it as माया

(7) Śankara interprets एव to mean that only the eight principles stated in 5A are the अष्टधा भिन्ना प्रकृति.

(8) तान्येतानि साख्याश्चतुर्विंशति तत्त्वान्याचक्षते—Sankara.

6. (1) सघात—This word literally means 'union' 'combination', 'association'. In the साख्य कारिका (सघातपरार्थत्वात्–Sāmkhyakārikā) it is used in the sense of the physical body which is an assemblage of senses, etc. But here the word 'क्षेत्र' is itself used in the double sense of a body and the principle called क्षेत्र. Moreover, the other members of this list suggest that संघात is a feeling, perhaps the feeling of touch (स्पर्श), just as धृति 'patience' is also a feeling.

Sankara explains सघात as the body (देहेन्द्रियाणां सहति:).

(2) In the (later) वैशेषिक school इच्छा etc. are आत्मगुणs. And in the classical साख्य these are included in the मनस्. The Gītā puts them along with the 24 principles. So the divisions of the गीता are not scientific and systematic. This also shows that here the साख्य system has not at all influenced the author of the Gītā. It gives one of the Aupaniṣada Schools.

(3) इच्छा–The word द्वेष and the द्वन्द्व of सुख and दुःख show that इच्छा here means राग.

(4) Instead of saying that these (इच्छा etc.) are the attributes (धर्मs) of the क्षेत्र the Gītā makes a group out of them and says that this group comprizes क्षेत्र.

(5) चेतना–भूतानामस्मि चेतना–Bhag. Gī X. 22. It is the life-principle in all beings. It is a विभूति of the Lord. This shows that क्षेत्र is not a जड or material principle. It is the consciousness + so many other feelings. So, क्षेत्र is the जीवभूता परा प्रकृति of Adhyāya VII. 5-6

Śankara explains चेतना as the reflection of the consciousness of the आत्मन् (soul) in the inner sense. But this is not the literal sense. Śankara's explanation also shows that the principle which *has* चेतना, or rather *is* चेतना, is Ātman.

(6) For the correct meaning of क्षेत्र the following verses of the Mahābhārata should be considered :—

(a) व्यवसायात्मिका बुद्धिर्मनो व्याकरणात्मकम् ।
कर्मानुमानाद्विज्ञेय स जीवः क्षेत्रसञ्ज्ञकः ॥ MBh. XII 252. 11.

We have shown in our Aksara : A Forgotten Chapter that क्षेत्र is the life-principle, the परा प्रकृति which is also ब्रह्मन् the निराकार aspect of the Reality We have also shown that Deussen (Aksara A Forgotten chapter, P. 37) has failed in making out a sense of this and other similar verses, because he could not imagine the Aupanisada schools of 26 principles of MBh. XII

(b) संसारतन्त्रवाहिन्यस्तत्र बुद्ध्येत योषितः ॥ ७ ॥
प्रकृत्या क्षेत्रभूतास्ता नरा. क्षेत्रज्ञलक्षणाः । MBh XII. 213 7-8A.

(c) ज्ञानाधिष्ठानमव्यक्त बुद्ध्यहङ्कारलक्षणम् ॥ १२ ॥
तद्बीजं देहिनामाहु स्तद्बीजं जीवसंज्ञितम् ॥ MBh.XII 213.12-13

अव्यक्त is called जीव and it is the source of souls Cf. परा प्रकृति of Adhyāya VII.

(d) तस्मादुपासस्व परं महच्छुचि शिवं विमोक्षं विमलं पवित्रम् ।
क्षेत्रं ज्ञात्वा पार्थिव ज्ञानयज्ञमुपास्य वै तत्त्वमृषिर्भविष्यसि ॥

(याज्ञवल्क्य addresses जनक) MBh. XII. 318. 111.

These and several other verses (e g., MBh. XII. 241. 18-20) have not been considered by Hopkins (in his The Great Epic of India) and has not been translated by Deussen even to his own satisfaction, as he indicates by the sign of interrogation, in his Vier philosophische Texte des Māhabhārata, Leipzig, 1906, p. 256, 368, 398. Sörenzon gives some more references under the word "क्षेत्रज्ञ".

7 (1) Śankara says that ज्ञेयं यत्प्रवक्ष्यामि decsribes क्षेत्रज्ञ !

(2) ज्ञानसाधनत्वात् ज्ञानशब्दवाच्यम्—Śankara. But, may it not be that ज्ञान produces these and hence these are called ज्ञान, being themselves the effects of ज्ञान in its real sense? If a man has not got these qualities, he has no ज्ञान, though he may discuss and understand the various problems.

Moreover (मयि) अव्यभिचारिणी भक्ति is also called ज्ञान, but this seems to be in one way the result of ज्ञान. The identification of भक्ति with ज्ञान does not mean that the Gītā, like Śankara, does not believe in the distinction between ज्ञान and भक्ति. It only means that ज्ञान was not worth having if it did not produce these results in the sage.

(3) There are several lists of virtues even in the Gītā, itself, as each Adhyāya is meant to be a self-sufficient unit The Bhāgavata and other Purānas give still bigger lists. Cf भावs in Bhag. Gī. X. 4-5, the दैवीसंपद् in XVI. 1-4, and the त्रिविध तपः in XVII 14 etc.

The well-known five great virtues अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः । एतं सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनुः ॥ (Manu X 63) These can be traced to Chā Upa. VIII. 15 1. They should be compared with the जैन and बौद्ध महाव्रतs. Our present passage mentions by names अहिंसा, शौच, आत्मविनिग्रहः.

(4) सन्यासी ज्ञाननिष्ठ'—Śankara is not right in saying that the one who has this knowledge is an ascetic, because such a view will be inconsistent with the fact that this sage has not abondoned his family, he has rather given up the attachment to his children and wife (v. 9A) As the words 'विविक्तसेवी' and 'अरतिर्जनसंसदि' show, the man having this ज्ञान can be either a कर्मयोगिन् or a सन्यासिन्, but not invariably a सन्यासिन्.

In fact the list seems to have been meant to lay emphasis on the fact that this sage is a कर्मयोगिन्; that the true ज्ञान consists in योग as much as in सन्यास.

Vide Note 4 on v. 11 *infra.*

8 (1) Śankara's second interpretation of दुःखदोषानुदर्शनम् reminds one of the Buddhist dictum "सर्वं दुःखं दुःखम्".

(2) एवं ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम्–Śankara.

We have already suggested that these are probably the effects of ज्ञान rather than the means of ज्ञान.

9. (1) असक्तिः—Śankara. Absence of liking for the objects of senses which cause an attraction and attachment.

But the Gītā uses the word in the sense of non-attachment to one's actions as distinguished from their renunciation.

Cf. (a) न च मां तानि कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय ।
उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ Bhag. Gī. IX 9

(b) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ „ III. 7

(c) तस्मादसक्तः सततं कार्यं कर्म समाचर ।
असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुषः ॥ „ „ 19

(d) सक्ताः कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत ।
कुर्याद्विद्वांस्तथासक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥ „ „ 25

Also see असङ्गशस्त्र in Adh. XV. 3 and मुक्तसङ्गः in Adh. III. 9 and XVIII 26. See also सङ्ग in such verses as सङ्गात्संजायते काम

in Adh II. 62 and several other verses.

Gandhiji has called his interpretation of the गीता "अनासक्तियोग".

The author of the Gītā makes असक्तम् an attribrute of ब्रह्मन् in असक्त सर्वभृच्चैव—Adh. XIII 14c.

So, असक्ति is a term suggestive of कर्मयोग.

(2) अनभिष्वङ्ग पुत्रदारगृहादिषु—Śankara—अभिष्वङ्गो नाम सक्तिविशेष एवानन्यात्मभावनालक्षण· (of the nature of complete identification with another)

So, this expression also is indicative of योग (= कर्मयोग) It means 'non-attachment to पुत्र, दार, गृह etc. rather than their renunciation

(3) समचित्तत्व—Cf. समत्व योग उच्यते—Adh. II 48, also समबुद्धिर्विशिष्यते Adh. VI. 9, पण्डिता· समदर्शिन –Adh. V. 18. स्थितप्रज्ञ is समचित्त. So, समचित्त also is an attribute of the योग (निष्कामकर्मयोग).

10. (1) भक्ति is called ज्ञान. But Śankara who has always explained भक्ति in the Gītā as ज्ञान cannot quote this verse in favour of his interpretation of भक्ति, because these are rather the results of ज्ञान. "अव्यभिचारिणी"—this adjective of भक्ति favours our suggestion that भक्ति here is the result of ज्ञान, though there is also another form of भक्ति which is the means of ज्ञान

From the stand point of the goal (attainment of ब्रह्मन् or पुरुष), we can say that भक्ति, ज्ञान, कर्म (and, in the Gītā, ध्यान) are all the same because the goal is the same. But from the stand-point of the temperament of the seeker there is an essential difference among all these four means and it cannot be denied, even by Śankara, as is made clear by Madhusūdana who wrote his भक्तिप्रधान टीका on the गीता.

(2) अनन्ययोगेन—In Adh XIII. 24-25 four योगs are mentioned, two of them are actually called योगs (साङ्ख्ययोग and कर्मयोग). The Gītā calls each of its Adhyāyas a particular

योग. So, अनन्ययोग seems to mean that when a man selects one out of these four or eighteen योगs, he must stick to it firmly.

Śankara, according to whom the Gītā teaches only one योग, viz, सन्यासयोग, to which कर्मयोग is a first step, takes अन्य in अनन्य to refer to some deity other than भगवन् वासुदेव He takes योग as समाधि and explains अनन्ययोगेन as अपृथक्समाधिना

But in this interpretation शंकर does not consider the fact that अन्ययोग would be one of the several योगs of the गीता itself, as explained by us. Perhaps 'अव्यभिचारिणी' has the sense which Sankara brings out from the word अनन्ययोग.

(3) विविक्तदेशसेवित्वम् and अरतिर्जनसंसदि Cf यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् Bra Sū IV 1 11.

11. (1) The word नित्यत्व in अध्यात्मज्ञाननित्यत्वम् shows that all these characteristics are the results of ज्ञान and not the means to ज्ञान.

(2) तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्—This also can only be the result of ज्ञान. Śankara explains तत्त्वज्ञानार्थ as मोक्ष, but it may mean the topics of philosophy, viz, परा प्रकृति, अव्यक्त, अपरा प्रकृति, प्रकृति, पुरुष, ब्रह्मन्, माया, पुरुषोत्तम, अधिदैव, अधियज्ञ, etc, etc. The realization or clear understanding of these topics is the result of the achievement of ज्ञान.

(3) अज्ञानमतोऽन्यथा—If there is absence of these characterstics, it may be due to the seeker being in an earlier stage or a novice; but the reverse of these will be due to the positive Ignorance (अज्ञान). "अन्यथा" is interpreted by Sankara as मानित्वम्, दंभित्वम्, हिंसा etc

(4) It will be seen from the above explanation of all the characteristics in this list that none of them will force us to say that renunciation of all actions is a necessary or even an optional part of this ज्ञान. 'अरतिर्जनसंसदि' means that the ज्ञानिन् does not give up contact with the ordinary people, but ceases to have such attachment to

them as would bind him to the world. The presence of "अरतिर्जनसंसदि" in this list shows that 'विविक्तदेशसेवित्वम्' is not a mere repetition of अरतिर्जनसंसदि and hence does not mean 'residing in a solitary place.' It may mean 'residing in a detached or pure place' So, we are inclined to infer that this list is offered with the idea of making ज्ञान an aspect of योग "Disinterested Action".

12. (1) ज्ञेय यत् तत्प्रवक्ष्यामि—I shall now tell you what is called 'ज्ञेय' 'the object to be known'.

(2) अनादिमत्पर (ब्रह्म)—It is well known that among the Ācāryas there is a difference of opinion as to the division of the expression अनादिमत्परम्.

(a) Sankara takes it as अनादिमत् + परम्, "The Supreme Brahman which is without a beginning (i e, eternal)".

(b) But Sankara quotes a predecessor of his who divided the expression as अनादि + मत्परम् and who argued that the termination मत् in the compound अनादिमत् would be redundant because the compound "अनादि" is sufficient to convey the sense of "without a beginning". (Vide Sā. Bhāsya on the verse). This predecessor of Sankara interpreted this verse as . The beginningless Brahman which has myself as its higher one, i. e., as its Power (अहं वासुदेवाख्या परा शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति—Ibid). Sankara refutes this view by saying that the grammatical objection of the predecessor would have been accepted, if the sense of अनादि + मत्परम् were possible (सत्यमेवमपुनरुक्तं स्यादर्थश्चेत्संभवति) and then explains how he thinks that the sense is not possible (Vide our foot-note to the Text of Sā. Bhāsya).

(c) Rāmānuja takes it as अनादि + मत्परम् and explains it by saying that ब्रह्मन्, i. e., the inner आत्मन्, i. e, the जीव, is the body of the Bhagavat and is the शेष (the controlled) while भगवत् is the शेषिन् the controller (अनादि आदिर्यस्य न विद्यते तदनादि। अस्य हि प्रत्यगात्मन. उत्पत्तिर्न विद्यते।.........मत्परम् अहं परो यस्य तन्मत्परम्.........भगवच्छरीरतया भगवच्छेषतैक रसं ह्यात्मस्वरूपम्— The individual soul enjoys only in the idea that he is

the शेष of (i. e. controlled by) the Lord.

It will be seen that Rāmānuja is wrong in interpreting ब्रह्म as जीवात्मन् (Vide further his भाष्य on the verse— शरीरपरिच्छिन्नत्वं चास्य कर्मकृतं कर्मबन्धान् मुक्तस्यानन्त्यम् । आत्मन्यपि ब्रह्मशब्दः प्रयुज्यते). Moreover this verse of the गीता is not in accordance with the अन्तर्यामिब्राह्मण on which Rāmānuja has founded his theory of शेषशेषिभाव of जीव and परमात्मन्; it is rather based upon अव्यक्तात्पुरुषः परः (Katha Upa. III. 11), अक्षरात्परतः परः (पुरुषः)—(Mu Upa. II. 1. 2-3), etc., and upon the Gītā's identification of कृष्ण and पुरुष (not ब्रह्मन्).

(3) Madhusūdana says that the commentator who wishes to split up the expression as अनादि+मत्परम् should solve मत्परम् as मत्सगुणाद् ब्रह्मणः परं निर्विशेषरूपं ब्रह्म : " The unconditioned ब्रह्मन् (निर्विशेष ब्रह्मन्) is higher than myself the conditioned ब्रह्मन्.," He says that the inperpretation offered by Śankara's predecessor is a wrong one (अहं वासुदेवाख्या परा शक्तिर्यस्येति त्वपव्याख्यानम्) because the one with Powers (i e , सविशेष = कृष्ण) cannot be meant here because the निर्विशेष ब्रह्मन् alone is the topic to be established (प्रतिपाद्य-निर्विशेषब्रह्मणः प्रतिपाद्यत्वेन तत्र शक्तिमत्त्वस्यावक्तव्यत्वात्). This objection is also mentioned by Śankara. But there are many verses in the Gītā which clearly say that पुरुष or कृष्ण is higher than (i e., the foundation of) the निराकार ब्रह्मन्, e. g, Adh XIV. 27 infra and VIII. 22.

So, Madhusūdana accepted the grammatical objection and gives an explanation suitable to the Sānkara School

(4) Denssen follows Sankara (' It is the beginningless highest Brahman ').

(5) Garbe takes this whole passage (XIII. 12-18, 27, 28, 30-33) as a Vedantic interpolation. His interpretation is the same as Sankara's.

(6) Dr. Belvalkar follows Sankara (Basu Mallik Lectures, P. 99 and P. 130).

(7) Hill also follows Śankara.

(8) In our opinion the निर्विशेष ब्रह्मन् (of Sankara's School) is not the प्रतिपाद्य here. The idea of the Highest Reality here is that 'The beginningless ब्रह्मन् higher than which I am is the ज्ञेय' Krsna or the साकार aspect called पुरुष with whom Krsna is identified in the Gītā is the Highest Aspect and ब्रह्मन् is therefore lower than He and this ब्रह्मन् is "the Jñeya."

But "Krsna and Brahman" taken together make one complex Reality, but not two Realites. This seems to us to be the sense of the description in XIII 12-18

Many verses in the Gītā can be quoted to show (1) that the साकार and the निराकार aspects of the Reality are not identical and (2) that the साकार is in the Gītā higher than the निराकार. The verses for the latter are, e. g., Adh VIII. 20-22, XIV. 27, etc

The sense of 'साकार aspect being higher than the निराकार' is that though the two are aspects of the Reality and both are goals for the mumuksu, the निराकार is the abode (dhāman) of the साकार (Adh. VIII. 21) and is the प्रकृति (the higher Nature) with the help of which the साकार (पुरुष) produces all beings. As we have already shown, this view of the Gītā was first taught in the Earlier Metrical Upanisads (Katha and Mundaka) and has been developed in the MBh (XII) and finally criticised by the author of the Brahmasūtra And we find that a predecessor of Śankara interpreted this verse (XIII. 12) in a way supporting our view of the history of the relation of these two aspects, though we have no exact copy of the text of Sankara's predecessor's work

As to the splitting up of the expression into अनादि + मत्परम्, we should say that

(a) The compound अनादि occurs in Adhyāyas XIII. 31 (अनादित्वान्निर्गुणत्वात्), XI. 19 (अनादिमध्यान्तम्), X. 3 (यो मामजमनादिं च

वेत्ति), and XIII. 19 (प्रकृतिं पुरुष चैव विद्धयनादी उभावपि). The Katha (III. 15-अनाद्यनन्तं महत परम्) and the Śve. Upa (V 13 अनाद्यनन्त कलिलस्य मध्ये) use this compound. The form अनादिमत् is not found in the Gītā, nor in the Upaniṣads.

(b) " मत्पर " is an usual expression in the sense of "one which takes Me to be the Highest", used, of course, with reference to a devotee in Bha. Gī. II. 61, VI 14. and XVIII. 57.

(c) Cf. तत्परम् in त्वमक्षर सदसत्तत्परम् च यत् in XI. 37d. So, अनादि+मत्परम् is the proper division of the expression.

Prof. Das Gupta's view also farvours this interpretation at least so far as some passages of the Gītā are concerned. In our opinion it is the view about the relation of अक्षर and पुरुष throughout the Gītā and its origin, development and discussion reveals a forgotten chapter in the history of Indian philosophy.

Sankara's arguments that Brahman is निर्विशेष and the method of expressing it is that of denying all attributes of it, are wrong. Brahman has two aspects साकार and निराकार, and ' नेति नेति ' denies only the आकार and not all गुणs. When ब्रह्मन् is said to be निर्गुण, it means without the three गुणs, सत्त्व, रजस् and तमस् (Vide XIII. 4d below).

(9) न सत्तन्नासदुच्यते—As ' उच्यते ' shows, सत् and असत् are here two terms by which some philosophers before the Gītā attempted to designate अनादि ब्रह्मन्.

The different Adhyāyas of the Gītā take up different attitudes about this ancient terminology [Cf. नासदासीत् नोऽसदासीत्तदानीम्-Rg X. 129. 1; सदेव सोम्येदमग्र आसीत्-Chā. Upa. VI. 2 1, सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति—VI 8. 1 (also VI. 9 2, VI. 10. 2); असदेवेदमग्र आसीत्—Chā. Upa. III, 19 1, also Tai. Upa. II. 6. 1 and Mu. Upa. II. 2 1 (सदसद्वरेण्यम्)]

In Bhagavadgītā IX. 19 the Lord says that He is both सत् and असत् (सदसच्चाहमर्जुन) and in XVII. 27 सत् is said to be one of the three designations (or one part of the

three-fold designation) of Brahman Similarly in XI. 37 Arjuna tells Krsna that he is both Sat and A-Sat (त्वमक्षरं सदसत्तत्परं च यत्).

But in the present passage (XIII. 12) we are told that the Highest Reality is called neither सत् nor असत्.

As each Adhyāya of the Gitā has its independent terminology and also its own प्रक्रिया—method of explaining the स्वगतभेद within the Reality, there is no wonder that the Gītā does not show a uniform attitude in this matter.

It is not correct to say that "न सत्तन्नासदुच्यते" proves that the Gītā believes in the निर्विशेष ब्रह्मन् (Vide Śā. Bhāsya and also Madhusūdana's commentary), because such a view is inconsistent with the attributes सर्वतः पाणिपादम् etc. (v 13) सर्वेन्द्रियगुणाभासम्, सर्वभृत्, गुणभोक्तृ (v. 14) भूतभर्तृ (*v.* 16).

The purpose of XIII 12d is here to describe the (complex) Reality in contradictory terms, as can be seen from similar mutually contradictory terms used in verses 13, 14, 15 and 16. The statement "It is called neither Sat nor A-Sat" presents a self-contradictory description of the Reality.

The ultimate sense of the passage as a whole seems to us to assert that ब्रह्मन् (described as अनादि+मत्परम्) is both साकार and निराकार.

13. (1) सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण तदस्तित्वं प्रतिपादयन्—Śankara says that the hands, the feet, etc mentioned here are really those of all beings in the world and here ब्रह्मन् is said to have these through the hands, the feet, etc. of all beings, which are the उपाधिs (adjuncts) of Brahman.

There is no authority for this explanation in the Gītā itself. From the context this विश्वरूपदर्शन appears to be one of the methods of the meditation (उपासना) on the साकार aspect, as explained by us in our Note on Adhyāya XI and the result of this realization is also मोक्ष.

Śankara says that the existence of क्षेत्रज्ञ is indicated by the उपाधि in the form of the sense-organs of all living beings, (because there must be self-consciousness at the back of their activity). But in this उपासना of the पुरुष as विश्वरूप there is no idea of the विश्वरूप being a मिथ्यारूप, rather the Supreme Principle is realized also as having this रूप.

(2) 13 and 14A are exactly the same as Śve. Upa. III. 16-17A. But in the Śve. Upa. the passage is preceded and followed by noteworthy verses. It is preceded by

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात् ।
स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम् ॥ १४ ॥
पुरुष एवेदꣳसर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम् ।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति ॥ १५ ॥

It is followed by :—

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः ।
स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम् ॥ १९ ॥
अणोरणीयान्महतो महीयानात्मा गुहाया निहितोऽस्य जन्तो ॥ २० A. ॥

It is clear that this is an उपासना of पुरुष the साकार aspect. It is also clear that the purpose of this description is not to show that the पुरुष has actually so many hands, feet, etc ; but, rather, it is intended to say that the functions of the feet (to run quickly), of the hand (to seize), of the eye (to see), of the ear (to hear) are performed by this Purusa who is without the feet, the hand, the eye, the ear, etc.

According to Śankara, the feet, the hand, etc , of the beings are said to be those of the Purusa by उपाधि. If so, how can the Śruti say that the पुरुष is quick in going, is able to seize, to see, to hear ? Śankara would naturally say that these functions are also मिथ्या in the Purusa. But this Sruti does not say so The Almighty has these fuctions in Him actually performed (according to the word of this Sruti), and so, He may be meditated upon

as having feet, hands, etc. everywhere

14 (1) सर्वेन्द्रियगुणाभासम्—The functions of all senses do appear in Brahman, though it is without all senses. So, आभास has the sense of "being present" and not of 'illusory appearance' Otherwise there will be no contrast or self-contradiction in 14 A, which is rather intended here.

Śankara is not correct in interpreting आभास as (सर्वेन्द्रियव्यापारै र्व्यापृतम्) इव and in quoting ध्यायतीव etc His explanation of Śve. Upa. III 19 (अपाणिपादः etc) is based upon his own theory of अपरा विद्या and परा विद्या and his own logic; the original Śruti describes the functions of running etc as actually possible and taking place in the Supreme Reality. Sankara's method of interpretation makes half of the description real and the other half मिथ्या or illusory.

(2) गुण in सर्वेन्द्रियगुण seems to mean **functions** (of all senses). This is not the sense of गुण in the Classical साख्य.

(3) 'असक्तम् and सर्वभृत्' makes a self-contradiction. It maintains all, but, in doing so, it remains unattached (to all) Vide the meaning of असक्ति in verse 9 above. We have explained असक्ति as an attribute of योग "Disinterested Action". So, here also 'असक्त' means 'निष्काम', without any interest or attachment at all.

Śankara explains असक्तम् as having no contact with the world it maintains (सर्वसश्लेषवर्जितम्) But to us "असक्तम् सर्वभृच्चैव" seems to have the purpose of explaining the Supreme One as the ideal of योग (= Disinterested Action). It is असक्त though it supports all. Śankara forgets the usual meaning of असक्त and modifies the sense by interpreting सङ्ग as physical connection 'सश्लेष'.

(4) निर्गुण गुणभोक्तृ च--It is devoid of the three गुणs (सत्त्व etc.), but it can and does enjoy the गुणs without being itself tainted by their results. This is also the Gītā's

teaching for the the individual soul. In verse 20 पुरुष (=जीव) is said to be the भोक्तृ without being the कर्तृ.

Śankara's method of interpretation will make निर्गुण refer to 'परा विद्या' and गुणभोक्तृ to 'अपरा विद्या', but this is not meant by the text

(5) Dr Bhandarkar says :—"And thus the description of godhead (in Bha. Gī. XIII. 12-18) proceeds in the words of the Upanisads (Vaisnavism, etc., P 21)." Dr. Bhandarkar (Ibid., P. 22) and Tilak (Gītārahasya, 1st Guj. Ed, P. 798) and Hill (The Bhagavadgītā, P. 225-226) have pointed out the passages from the Śve. Upa (III. 11-21, particularly 14,), Katha Upa. (V. 15), Mu. Upa (II. 2-10, III. 1.7), Īsa. Upa. (5) and also the Nāsadīya Sūkta of the RV (ṚV. X. 129) to which parts of this description of the ज्ञेय can be traced. But it is not possible to trace the idea of verse 14B (असक्त सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च) to any of the old Upanisad, though असक्त can be compared with Br Upa. III 8 8 (अनाकाशमसङ्गम् which is a description of the निराकार aspect, also III 9. 26-असङ्गो नहि सज्जते) and निर्गुण with Sve. Upa. VI. 11 (साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च). 'निर्गुण गुणभोक्तृ च' can be compared with अस्य निर्गुणो भोक्ता in मैत्र्युपनिषद् (VI. 10) which is not included in the old Upanisads. As we have already stated above this verse (14B) seems to us to have been meant to present the new teaching of the Gītā about योग "Disinterested Action". We have already explained that 'असक्त' means 'unattached' to the objects of the senses (III 6-7), to the actions themselves (III 19, 25), etc.

Hill translates असक्त as 'detached', and Deussen, 'without any attachment to the world' (Der Gesang des Heiligen, P 92). It would appear as if these scholars take असक्त in the sense of 'transcendent', but it is a term of the योग (= कर्मयोग). The Gītā is here giving a new idea under older terms, which is its own.

15. (1) बहिरन्तश्च भूतानाम्—Cf. सबाह्याभ्यन्तरो ह्यजः-Mu. Upa. II. 1-2.

(2) दूरस्थं चान्तिके च तत् Cf Īsa. Upa. 5 and Mu. Upa. III. 1-7

16 (1) विभक्तमिव च स्थितम्—Both these are facts, *viz*, ब्रह्मन् is undivided (अविभक्त) and it is actually like a piece of gold divided into as many pieces as there are ornaments.

'इव' does not mean any illusion about the divisions, the divisions are facts. Brahman is both अविभक्त and विभक्त like gold which is divided into ornaments.

विभक्त वस्तु इव (= सुवर्णादिवत्) स्थितम् is the construction of the sentence when completed. Sankara draws his doctrine of माया and illusion from इव. Tilak (Gītā-rahasya, P. 799) follows him and says that the entire Gītā teaches Sankara's doctrine of world or diversity as an illusion. Sankara gives the example of आकाश being divided. But this is not meant by the Gītā, as we find no इव in verse 16B It is a fact that ब्रह्मन् is भूतभर्तृ, ग्रसिष्णु and प्रभविष्णु. There is no इव in the characteristics of Brahman stated in verses 12-15, though they are mutually contradictory. So, like आभास (which mean real appear- ance-) in verse 14a, इव is meant to give an example of a fact, and the example of gold being divided into as many pieces as there are ornaments made out of it is the proper example. The author of the Brahmasūtra says that the creation of आकाश, वायु, etc., from Brahman has taken place by Brahman being divided into as many divisions as the numbers of the effects of Brahman, यावद्विकारं तु विभागो तु लोकवत् (Bra. Sū. II. 1. 7). So this 'विभाग' is not an illusion. There is likeness between the विभाग of ब्रह्मन् and that of gold ; there is no likeness between ब्रह्मन् and gold in so far as there is no undivided piece of gold after the divisions are made while there is undivided ब्रह्मन् after the divisions of ब्रह्मन् into its effects take place.

(2) The meaning of this (16A) is that Brahman is twofold (1) in the nirākāra aspect Brahman serves as the प्रकृति and as such it is divided into its effects आकाश, etc., and (2) in the sākāra aspect it is not divided at all. This interpretation of 16A can be suggested on the strength of passages which describe the creation of beings from the परा प्रकृति (VII. 6-7), अव्यक्त (Adh. VIII. 18-20), महद्ब्रह्म (Adh. XIV. 3), प्रकृति (Adh IX), etc. "विभक्तमिव" is here stated so far as the creation of beings is concerned, and not that of आकाश, वायु, etc. But the ब्रह्मसूत्रकार definitely says that the souls are not created, while आकाश, वायु, etc. are created and that ब्रह्मन् is divided into so many parts. About the beings (भूतानि in भूतभर्तृ etc.—16B)—the Sūtrakāra (Bra. Sū I. 1) interprets all the Śrutis describing the appearance, continuation and disappearance of भूतs as dealing with ब्रह्मन् in the name of आकाश, प्राण, ज्योति etc. The Gītā seems to deal with the creation of भूतs in verse 16, and not with that of आकाश etc. From the stand-point of the अक्षर or अव्यक्त aspect the Reality is विभक्त like a lump of gold and from the stand-point of the पुरुष aspect it is undivided. The latter is पर higher than (अनादि+मत्परम्) the अक्षर aspect

(3) प्रभविष्णु—Sankara—यथा रज्ज्वादिः सर्पादि-मिथ्याकल्पितस्य—This example is not guaranteed by any verse in Adh. XIII. 12-18 or elsewher in the Gītā.

(4) We have already commented upon Bha. Gī IX 5 Bhagavadgītā IX 5 and XIII 16 are interpreted by Sankara as stating the मायावाद, but in our opinion they describe Brahman in both its aspects (अनादि मत्पर ब्रह्म—XIII. 12).

Sankara often quotes Br. Upa. II 4 14, IV. 4 19, IV 3. 7 and says that इव in "यत्र द्वैतमिव भवति", "य इह नानेव पश्यति" etc., is the explanation of इव in विभक्तमिव. But

the Br. Upa. has its own view and the Gītā also has its own view.

(5) With 16A cf. सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।
अविभक्तं विभक्तेषु तज्ज्ञानं विद्धि सात्त्विकम् ॥
XVIII 20

This verse also proves that the विभाग is not an illusion. This verse as well as XIII. 16 refer to the विभाग of Brahman among the भूतs (souls in bodies), देहिनः.

(6) The Author of the Brahmasūtra discusses a question whether the partition of Brahman is possible or not (कृत्स्नप्रसक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा—Bra. Sū. II 1 26) and says that the Śruti speaks of both – Brahman being divided and Brahman remaining undivided, so ब्रह्मन् is both, and the word alone (not a logical argument) is the foundation of the interpretation of the Sruti (श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्—Bra Sū. II 1. 27).

(7) In the case of the Gītā, we get a suggestion from verse 12 itself that the अविभाग and the विभाग respectively refer to Krsna who is higher than Brahman and to Brahman (or the निराकार aspect) itself

17. (1) ज्योतिषामपि तज्ज्योतिः—Cf Br. Upa. IV. 4. 16 and Sve Upa. III 8. There are many Srutis which describe the Reality as the Light and we have already noticed that the Sūtrakāra refutes a पूर्वपक्ष believing that Brahman is the Light, by saying that it is only like the Light (Bra. Sū III. 2. 15-19).

In Bhagavadgītā XV. 6-14 the Light nature of Brahman is described Brahman is said to be the वैश्वानर in our stomach in verse 14.

(2) ज्ञानगम्यम्—Śankara—ज्ञानफलम्.

ज्ञान, ज्ञेय, ज्ञानगम्य are in the Later MBh. (XII) technical names of certain principles, e. g., ज्ञान means the जड प्रकृति (Vide Aksara: A Forgotten Chapter, P. 46).

'ज्ञेय' in this passage also is a technical term rather than a pot. participle of ज्ञान 'to know'.

(3) हृदि सर्वस्य षिष्ठितम्—Śankara reads विष्ठितम्. Cf. v. 22; cf. also "सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्ट"; so here the साक्षिरूप of the पुरुष is referred to. On the strength of this verse, we cannot say that the soul is God Himself

(4) One important point to be discussed about this passage (XIII 12-18) which is the only passage of its type in the Gītā is its exact meaning.

We suggest that its meaning is here indicated by अनादि मत्परं ब्रह्म. The Brahman which is numerically one and which is eternal has Krsna (or पुरुष) as the पर or higher principle in itself This view is supported by several other passages of the Gītā, the commentary of Śankara's predecessor, and the Pūrvapaksa in Bra Sū. (III. 3 31), and several passges in the Katha and Mundaka Upanisads So, Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार. If we analyse this description (XIII. 12-18) we find that some of its attributes belong to the निराकार aspect, e. g , सर्वेन्द्रियविवर्जितम् (इन्द्रियs suggest the human shape—पुरुष), विभक्तमिव and 16 B (Bra. Sū. I. 1), बहिरन्तश्च and दूरस्थं चान्तिके च (v. 15), सूक्ष्म (v 15), while other attributes belong to the साकार aspect, e. g , सर्वत पाणिपादं............... ....सर्वेन्द्रियगुणाभासम् (v. 13 and 14a), असक्त सर्वभृच्चैव निर्गुण गुणभोक्तृ च (v. 14 B).

So, here we have a mixing of the attributes of the साकार and the निराकार aspects of the one Reality. The nature of the attributes (senses, असक्तं सर्वभृत suggesting the पुरुषाकृति, सर्वेन्द्रियविवर्जितम् suggesting अपुरुषविध or अरूप) proves this Besides, we have the very statement that the Entity consists of (1) कृष्ण or पुरुष as the higher principle in it and (2) Brahman or the निराकार than which the पुरुष is higher, both however making one Entity

We suggest that in the Scripture when we find a similar description e. g. अपाणिपादो जवनो ग्रहीता etc. (Śve. Upa. III 19), we should take अपाणिपाद as referring to the निराकार and

जवनः and ग्रहीतृ to the साकार aspect.

It may be noted that in explaining these passages the Ācāryas have differed according to their pre-conceived different doctrines. Śankara, as already stated, takes अपाणिपाद. as the real description of ब्रह्मन् which is निर्गुण, and जवनः and गृहीता are according to him attributes of the comparatively real ईश्वर

Rāmānuja holds that ब्रह्मन् is सकल कल्याणगुणसहित (दया, etc) and अखिलहेयगुणरहित (e g क्रौर्य) and explains what he thinks to be सगुण and निर्गुण Srutis accordingly. Vallabha says that all divine (दिव्य) attributes and all worldly (प्राकृत) attributes are respectively asserted and denied of Brahman by the Srutis ; thus, according to him, ब्रह्मन् has no प्राकृत देह, but it has a दिव्य देह.

It may be added that the negative attributes अपाणिपाद, अस्थूल, अनणु, etc do not mean निर्गुण but only the निराकार aspect of ब्रह्मन्, because अक्षर (of Br Upa III. 8. 8) which is the निराकार has the attribute of प्रशासन. So पुरुष is not सगुण but the साकार aspect

The Brahmasūtra says that Brahman which is पुरुषविध and अपुरुषविध (साकार and निराकार-Bra. Sū. I. 1-3, etc, etc) and that the Srutis describe पुरुष with the attributes of अक्षर (अपुरुषविध) and *vice versa* (III. 3. 37) and that therefore the Śrutis proved in Bra. Śu. I. 2 and 3 (सत्यसंकल्प etc -सत्यादय -Bra Sū I 2. 1 and द्युभ्वाद्यायतन-Bra. Sū I 3 1 as dealing with the साकार aspect may be at the desire of the meditator taken in the meditation on the निराकार (III 3 38, 39, Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol I). This attitude of the Sūtrakāra (Bra. Su III 3. 37-42, 44-54) solves a question about Śankara's भाष्य, viz., why it is that Śankara who explains अक्षर in Mu. Upa. I 1 6 as dealing with his निर्गुण ब्रह्मन् in his उपनिषद्भाष्य has to explain the same Śruti in his सूत्रभाष्य (Bra. Sū. I. 2. 21) as dealing with the सगुण (= साकार) ब्रह्मन्. We mention this discussion in the Brahma-

sūtra here because it throws light on the interpretation of the Gītā.

(5) We have shown elsewhere (Aksara· A Forgotten Chapter, P. 89) that the conception of Brahman in the Pāñcarātra School of MBh. XII 334-351 believed in Brahman which was a combination of the निराकार and the साकार aspects and that in describing their नारायण the पाञ्चरात्रs identified these two aspects and described नारायण with the attributes अस्थूल, अनणु, अह्रस्व, अपाणिपाद, etc. and also as having a human form and performing functions which only one that has a (human) figure can perform. From this नारायण the जड प्रकृति is produced and from that the world (Ibid, P. 86)

We suggest that Bha. Gī. XIII 12-18 is a forerunner of the conception of Brahman in this पञ्चरात्र school, which is undoubtedly later than the Gītā (*Ibid*, Pp. 84-85)

(6) This conception of the Reality is peculiar to Adhyāya XIII only

(7) In all the other chapters these two aspects are not at all identified, e g., Bha Gī VIII 3-4, 20-22, XIV. 27, etc., etc

18. मद्भाव-The liberated soul becomes one with the Lord Vide our notes on Bha Gī. XIV 2. Different chapters of the Gītā have different conceptions about the state of the liberated soul.

19 (1) अनादि—About प्रकृति and पुरुष vide Notes on v. O. 'अनादी' must mean eternal, just as the word अनादि in अनादि मत्परं ब्रह्म (III. 12)

प्रकृति and पुरुष are अनादी. A question may be asked· "Does this view present the dualism of the later classical Sāmkhya ?" The answer, we believe, is to be found from verse 22 Verses 19-23 make a complete section. As God is mentioned in this section in verse 22, we suggest that प्रकृति

and पुरुष are eternal (अनादि) in the sense that they form part of the Reality which is a complex one (स्वगतभेद-विशिष्ट), and also an eternal (अनादि) one The पर: पुरुष:, the पुरुष: and the प्रकृति –these three at least form the Reality. What is their mutual relation we are not told.

'अनादि' makes it clear that the प्रकृति is not an effect of the पर पुरुष or God.

(2) The विकारs must be (some out of) the विकारs stated in verses 5-6, i e , except the 'अव्यक्त' to which the प्रकृति would correspond. The विकारs of the प्रकृति were well known and hence they are taken as known. In Adhyāya XIV. 5 the प्रकृति is introduced as if it were well known to the hearer or the reader.

(3) The गुणs constitute the प्रकृति. So, we may take the विषयs classified as सत्त्व, रजस् and तमस् to be the effects produced from प्रकृति.

(4) अनादि—Śankara says that these two प्रकृतिs are 'नित्य' because they belong to the नित्य ईश्वर One must note that he uses the word ईश्वर and not the word ब्रह्मन् So, he uses the word नित्य (= अनादि) in the sense of comparatively eternal, i e. अनादि in the sense of बीजाङ्कुरन्याय

(5) न आदि अनादी इति तत्पुरुषसमासं केचिद्वर्णयन्ति । . Śānkara Bhāsya.

Śankara here notices the view of a predecessor of his, who held that 'अनादी' means 'created at some time or other', 'not existing at first', 'not eternal', and that by this interpretation (only) the Lord would be proved to be the cause of the world (तेन हि किलेश्वरस्य कारणत्वं सिध्यति). Śankara refutes this view from the stand-point of his own doctrine (Vide the foot-note in the text).— But we may note that according to the Gītā (II. 26-27) there was one school which held that the जीव was subject to birth and death and still eternal. There may have been a school, which interpreted the Śrutis

about the appearance, continuation and disappearance of beings (discussed in Bra. Sū. I. 1) from ब्रह्मन् called आकाश, आनन्द, प्राण, ज्योतिः, etc., as dealing with the birth and death of beings and also believing, as stated in these Śrutis, that the death or disappearance of beings took place in Brahman.

(6) As already noticed in our Note on v O, the terms प्रकृति and पुरुष form a pair of principles, which make an independent part of the question of Arjuna and also the answer of Krsna. Therefore, we have not to expect any connection of प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, just as we have to take ज्ञान and ज्ञेय as two terms connected neither with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ nor with प्रकृति and पुरुष

The commentators as well as most of modern scholars who have interpreted the Gītā have tried to identify प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ and ज्ञेय, as the case may be, with the idea of making out a System from the various principles discussed in this Adhyāya. They have also gone further ; they have tried to identify the principles of this Adhyāya with परा प्रकृति, अपरा प्रकृति, अव्यक्त, etc. which have been discussed in the other Adhyāyas of the Gītā with the intention of making out a system of the whole Gītā We believe that the result of their efforts shows that there was no such intention on the part of the author or authors of the Gītā

In our opinion the aim of Adhyāya XIII is to present different stand-points of योग 'Disinterested Action' by discussing some well known pairs of philosophical catagories of the days of the Gītā.

20 (1) कार्यकरण—Cf न तस्य कार्यं करण च विद्यते (Sve. Upa. VI. 8), where कार्यं and करण mean the body and the senses.

There is a reading 'कार्यकारण' (noted, e. g., by Sankara and Jacob—उपनिषद्वाक्यकोश.) which may mean the प्रकृति-and-विकृति classification of the Sāmkhya. But such a

classification seems to be not meant by the context at all, though Śankara tries to give such an interpretation.

(2) कर्तृत्व and भोक्तृत्व. The central teaching of the Gītā is concerned with the origin of all actions and, hence, also with the भोग resulting from the performance of actions.

One answer to this problem is that the soul is by nature उदासीन and should get his 'indifference' once again and the actions and their results are within the province of the प्रकृति or स्वभाव alone (e. g , in Adh V. 14). This Adhyāya (XIII. 19–23) gives another solution of the problem, which takes an optimistic view of the soul. The soul is a भोक्तृ without being a कर्तृ and he can remain a भोक्तृ without being subject to transmigration if while enjoying the objects he can avoid attachment to the objects (verse 21).

This theory is the reverse of the theory of the author of the Brahmasūtra who seems to hold that कर्तृत्व belongs to the जीव, but he can, by his wish and by becoming indifferent to the results of the actions, stop कर्तृत्व and thus avoid transmigration (Bra. Sū II. 3. 33–40)*.

(3) पुरुष भोक्तृत्वे हेतु —The प्रकृति which is जड cannot be the cause of the experience of pleasure and pain , the existence of only a conscious principle can explain the experience of सुख and दुःख And this conscious principle is पुरुष or जीव (not God, as stated in verse 21).

Here the जीवात्मन् is definitely separated from the पर· पुरुष· = God, who is also भोक्तृ but who has never been in transmigration and hence is unlike the soul.

(4) हेतु.—The cause of कर्तृत्व and the cause of भोक्तृत्व

* In our opinion Sutra II 3 41 (परात्तु तच्छ्रुतेः) refers to the फल being obtained from the Supreme One. The Sūtrakāra says that the soul is a कर्तृ, because he has got no समाधि 'indifference to the results of the actions' (समाध्यभावाच्च—Bra Su. II. 3. 38).

i. e., that by which the existence of activity and of the experience of सुख and दुःख can be explained. Cf. कारण in Adh. VI 3A and 3B. The word हेतु was regularly used in the place of कारण in the Buddhist and post-Buddhist works, e. g., गौडपाद's कारिकाs on the माण्डूक्य उपनिषद् (in the 4th chapter of which हेतु is used ten times in the sense of cause, *viz.*, in IV. 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 37, 53, 76 and 78). The corresponding Buddhist word for the कार्य = the effect is फल, e. g,

हेतोरादिः फल येषामादिर्हेतु फलस्य च ।
तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्राज्जन्म पितुर्यथा ॥ (Ibid IV 14 and 15)

The Gītā uses the word फल in the sense of the result of actions and the fruit (पत्रं पुष्प फल तोयम्), but never in the sense of the effect (of a cause). The use of the word कारण, the only occasional use of 'हेतु' and the absence of the use of 'फल' in the sense of an effect prove that the Gītā is pre-Buddhistic.

(5) Śankara has missed the very aim of this verse by interpreting कर्तृत्व as उत्पादकत्व 'one who creates', and he interprets verse 20A to mean 'The Prakrti is the cause of संसार (transmigration) because it is the producer (or creator) of the body and the senses (एवं कार्यकरणकर्तृत्वेन संसारस्य कारण प्रकृतिः ।) The context (= the presence of भोक्तृत्व) shows that कर्तृत्व is the performance of actions, not creatorship

Śankara's statement that the association of the soul and the प्रकृति is of the nature of अविद्या is not supported by the text of the verse.

Hill and Rudolph Otto accept Sankara's meaning of कर्तृत्व (production—The Bhagavadgītā, P 227 and product--The Original Gītā, P. 95). We may also add that Tilak also follows Sankara and has not been able to notice the support these verses (19-21) give to his conception of the Central Teaching of the Gītā.

(6) Śankara says that भोक्तृत्व means ससारित्व (end of his Bhāsya on v. 20 and his introduction to verse 21). But this is wrong. संसारित्व is सदसद्योनिजन्म 'a birth in good and bad forms of existence' and the cause of this is not भोक्तृत्व but गुणसङ्ग "attachment to the objects of senses." Mere भोक्तृत्व does not create bondage (बन्धन) and transmigration (सदसद्योनिजन्म).

21. (1) Śankara explains प्रकृति as अविद्या.

(2) प्रकृतिस्थ would mean 'associated with प्रकृति', not cutting off his connection with प्रकृति, though not attached to the गुणs of the प्रकृति

Śankara explains प्रकृतिस्थ as प्रकृतिमात्मत्वेन गत 'believing प्रकृति (and its actions) to be himself (and his own actions). But this addition of आत्मत्वेन is unwarranted by the context 'प्रकृतिमात्मत्वेन गत' will be, of course, the sense of 'गुणसङ्ग'.

(3) भुङ्क्ते--Sankara--सुखी दु:खी मूढ: पण्डितोऽहमित्येवम्। 'अहम्' is a misleading addition Without identifying oneself with the प्रकृति and its गुणs, the soul can enjoy the गुणs or the objects of senses. There is no question of "दु:खी" and "मूढ अहम्", just as there is no possibility of this soul (a sage) believing that he himself is सुखी 'भुङ्क्ते' simply means 'experiences' without any attachment. Cf. the word भोक्तृ in verse 22 where the Lord or पर: पुरुष is said to be an enjoyer (भोक्तृ).

(4) सदसद्योनिजन्मसु—Sankara's second interpretation adds अस्य ससारस्य.

22. (1) उपद्रष्टृ is one who sees (the activities of) the soul by standing near him, i. e., residing with him in the body.

(2) अनुमन्तृ--The Lord within the human heart is a witness of the deeds of a man and approves of his deeds if they are righteous Cf. यमो वैवस्वतो देवो यस्तवैष हृदि स्थित: । तेन चेदविवादस्ते मा गङ्गा मा कुरून्गम: ॥ (Manu. VIII. 92). Here

" तेन अविवादः ' means that if the soul has the **approval** of this inner witness of his actions, he need not go to the Ganges or the Kurus for any purification.

(3) भर्तृ--The master, the sustainer of the soul in all his right activities.

(4) भोक्तृ--" An unstained Enjoyer ". The principal Upanisads do not seem to mention ' उपद्रष्टृ ' and ' अनुमन्तृ ' and also ' भर्तृ '. But sometimes they describe the Witness in the heart as an Enjoyer, and sometimes as only an Onlooker Cf. the following verses where the individual soul and the universal soul are both described as being present in the human heart :—ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रविष्टौ परमे परार्धे। छायातपौ ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चाग्नयो ये च त्रिणाचिकेताः॥ (Katha Upa. III. 1). Here " ऋतं पिबन्तौ " would mean that the individual soul can enjoy the objects of the Prakrti if he does not get attached to them and that the universal soul always enjoys them without ever getting attached to them. Again, द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते। तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति। (Mu. Upa. III. 1. 1. and Śve. Upa IV. 6) Here the soul is described to be enjoying the objects (without getting attached to them) while the Lord, the friend of the soul, is present only as an onlooker (lit. he looks on without tasting the pippal). The soul who enjoys the objects of senses and gets attached to them is described in Mu. Upa. III. 1. 2. In Bhagavadgītā IX. 18 we have a description of God being भर्तृ and साक्षिन्.

(5) परमात्मेति--This witness is called उपद्रष्टृ etc and also ' परमात्मन् '.

(6) पुरुषः परः--The soul is called पुरुष in this passage (XIII 19-23); and God present as the Witness in the body is called पर पुरुषः

(7) We have already stated above that as God is mentioned here, even as the Witness, the प्रकृति and the पुरुष

in verses 19 are not two independent principles ; but they seem to be two parts or aspects of the Reality which is, of course, a complex one. Dr. Bhandarkar says that by thus introducing the Witness, *i. e.*, God, the atheism of the सांख्य system (as indicated by प्रकृति and पुरुष in verse 19) is studiously avoided, as is usually done in the Gītā whenever there is a reference to its doctrines.

Śankara takes this 'पर. पुरुष·' as the individual soul in his true nature, and explains उपद्रष्टृ, अनुमन्तृ, भर्तृ, भोक्तृ and महेश्वर as referring to the individual soul, e. g, उपद्रष्टृ means the individual soul who sees the activities of the body and the senses (कार्यकरणानां सव्यापाराणा सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा); similarly, अनुमन्तृ is one who approves of the activities of the body and the senses. We have already explained how "उपद्रष्टृ" means one who sees the activities of the individual soul Śankara takes पर in पुरुष· पर· as meaning अव्यक्तात्पर while the context indicates "पुरुषात् पर" higher than the पुरुष stated in verses 19-21 or higher than both प्रकृति and पुरुष. Śankara's indentification of पुरुष in 19-21 with पुरुष. पर· in verse 22 is wrong also because the verses about the Witness quoted above (Mu. Upa. III 1. 1 and Katha Upa. III 1) mention two spirits as being present in the heart.

Tilak has simply followed Śankara. According to both Tilak and Sankara, the verse (22) does not at all mention what is called 'साक्षिन्' in the Upanisads and also in the Vedanta School, *e g*, सता सौम्य तदा संपन्नो भवति (Chā. Upa. VI. 8 1)

(8) Śankara's commentary on this verse is noteworthy because he gives three explanations for each of उपद्रष्टृ and अनुमन्तृ.

(9) His interpretation of भर्तृ and भोक्तृ as referring to the individual souls is also misguided.

23. (1) This is a फलश्रुति and indicates that the discussion of प्रकृति and पुरुष begun in verse 19 ends here.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि = No matter whether he be a कर्मयोगिन् or a सन्यासिन्. It is not necessary for him to be an ascetic Thus, योग 'Disinterested Action' is recommended here.

Śankara interprets 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' as if the knower of प्रकृति and पुरुष is allowed to behave in the world as he likes, even immorally (अपि शब्दात् किमु वक्तव्य स्ववृत्तस्थो न जायेत इत्यभिप्राय -Śā Bhā) In our opinion no kind of licence is allowed to a ज्ञानिन् in the Gītā Cf. also Bra Sū III. 4. 37, not even the freedom of eating any kind of food he likes (Bra. Sū, III. 4., Vide our Interpretation).

Tilak accepts Śankara's interpretation of सर्वथा वर्तमानोऽपि 'in whatever way he might behave himself' Hill translates—'however he may be placed' and R. Otto—'In whatever condition he may abide'.

For our meaning of सर्वथा etc cf सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते—Adh VI 31, कृत्वापि न निबध्यते-IV 22, कुर्वन्नपि न लिप्यते-V. 7, सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाण XVIII. 56

As सर्वथा वर्तमानोऽपि is the फलश्रुति, it is quite evident that the purpose of XIII. 19-23 is to present one more aspect of योग 'Disinterested Action'

Verse 24 also suggests that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and सन्यास.

(3) Vide the foot note to the text for the nature of the actions which are burnt by ज्ञान.

24. (1) We have explained above that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and सन्यास (or, we may add, भक्ति, ध्यान, साख्य, etc.) This meaning of "सर्वथा etc." is supported by verses 24 and 25 which mention some of the Paths of realizing Paramātman.

(2) केचिद्, अन्ये and अपरे and अन्ये तु (in verse **25**) make it clear that the different paths are meant for the guidance of persons of different temperaments and that ध्यान, etc, are not steps on one and the same Path.

(3) ध्यानेन—' ध्यान ' ' meditation ' is taught as a Path to Mokṣa, e g, in Adhyāya VI. 14, 15, 20, 21, 28.

(4) आत्मानम्—As verse 25 suggests, this Ātman is the Paramātman, the Lord.

(5) आत्मना (पश्यन्ति) is distinguished from those who rely upon the precept of others and perform the worship (उपासते) according to that precept, as stated in verse 25.

अन्ये त्वेवमजानन्त·—in verse 25 shows that the people with the knowledge of प्रकृति and पुरुष (verse 23) which is referred to by " एवमजानन्त " are able to realize God by self-help, while those who have not got this knowledge rely upon others.

(6) साङ्ख्येन योगेन and कर्मयोगेन—We suggest that here two aspects of योग ' Disinterested Action ' are meant The साङ्ख्ययोग as described in Adhyāya II which is called साङ्ख्ययोग is not a path of सन्यास, but an aspect of योग based upon the knowledge of the soul, associated with सङ्ख्य, the fight, the duty of a warrior. We have also shown that in the other Adhyāyas ' साङ्ख्य ' does not mean ' सन्यास '. Even here there is no word to suggest that साङ्ख्ययोग is संन्यास.

Śankara and other Ācāryas who take सांख्य as सन्यास do not find any support from any verse of the Gītā. The other commentators and also modern scholars including Tilak even follow Śankara and do not seem to have made an independent inquiry about the meaning of साङ्ख्य in the Gītā, because they also cannot quote any verse from the Gītā in their support.

(7) कर्मयोगेन—The Third Adhyāya is called कर्मयोग—An aspect of ' Disinterested Action ' based upon कर्म, i. e., action itself

(8) Śankara explains आत्मानम् as प्रत्यक्चेतनम् and आत्मना as ध्यानसंस्कृतेनान्तःकरणेन But ' आत्मना ' is to be contrasted with the statement in verse 25

(9) Śankara's explanation of ' साख्य ' as referring to the three गुणs cannot be supported by any quotation from the Gītā He depends upon the साख्यकारिका, etc for taking सांख्य as referring to the three गुणs, which are not at all meant by साख्य in Adhyāya II 39.

(10) कर्मयोगेन--Sankara adds ' तेन सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे'. Thus, Śankara not only makes unwarranted additions to the verse, but even contradicts his own words in his introduction to verse 24 in which he says that ध्यान, सांख्ययोग and कर्मयोग are उपायविकल्पा 'optional or alternative paths'.

(11) Prof. Das Gupta criticizes Sankara's interpretation of साख्येन योगेन in XIII. 24 as follows.—

" Sankara explains this passage to mean that साख्ययोग means the realization of the self as being absolutely different from the three गुणs–सत्त्व, रजस् and तमस् If this is साख्य, the meaning of the word योग in this passage (अन्ये साख्येन योगेन) is not explained Śankara does not expound the meaning of the word योग, but explains the word sāmkhya and says that this sāmkhya is yoga, which seems to be an evasion "

(12) Prof Das Gupta also says that though in the immediately preceding verses reference is made to प्रकृति, पुरुष and गुणs, there is no reason to suppose that the phrase *sāṁkhyena yogena* refers to the wisdom recommended in the preceding verse, for this verse (XIII 24–25) summarizes the different paths of self-realization.........." (IHP, P. 456).

After a discussion of the passages in which the word साख्य occurs in the Gītā Prof. Das Gupta concludes that " there is no proof that the word sāmkhya in the Gītā means the discernment of the difference of prakrti and the gunas from purusa, as Sankara in one place suggests (Gītā XIII. 25), or that it refers to the cosmology and ontology of prakrti, the gunas and their evolutes of the

traditional Kāpila-Sāmkhya. The philosophy of the *guṇas* and the doctrine of the purusa were, no doubt, known to the Gītā ; but nowhere is this philosophy called *sāṁkhya*. *Sāṁkhya* in the Gītā means true knowledge (*tattva-jñāna*) or self-knowledge (ātma-bodha) "

With the above view of Prof. Das Gupta one may contrast the following view of Garbe :—It has long been well known that the doctrines of the Sāmkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the Gītā and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place. How often are the Sāmkhya and Yoga mentioned by name, while the word Vedānta occurs only once (Vedantakrt XI. 15) and in the sense of Upanisad ' (Garbe, Introduction to the Bhagavadgītā, Bombay, 1918, P. 8)

(13) Grabe—The kuowledge to be reached along the quietist way of salvation is described in several passages of the Gītā (XIII. 13, XIV 19) entirely in the aense of the Sāmkhya system as the distinguishing between spirit and matter, and as a consequence of this distinguishing (XIII 23), without regard to the conduct of the one who knows (सर्वथा वर्तमानोऽपि), deliverence from the necessity of re-birth is set forth in prospect. This may be regarded as an isolated recognition of the genuine Sāmkhya ideal. In general, the knowledge that redeems is not, ... salvation (Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā, Bombay, 1918, P. 38).

25 (1) For the explanation and importance of "एवमजानन्त. श्रुत्वान्येभ्य " vide notes on केचित् and आत्मना in verse 24 supra.

(2) उपासते seems to mean worship सन्यास, साख्य, योग and ध्यान have been already stated in verse 23 (सर्वथा वर्तमानोऽपि) and verse 24 But भक्ति is not stated there ; so we suggest that उपासते means भक्ति as a means to realization.

(3) Verse 25 admits the intermediary in religious

matters. Cf. आचार्यवान् पुरुषो वेद, as interpreted by the Ācāryas.

(4) श्रुति = What precept they are orally given by the आचार्य. Cf. श्रुति in Gītā II. 56

(5) Just as Adhyāya XIII mentions a variety of principles, it shows also the various Paths here.

26 (1) Here (v. 26-34) the description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ is resumed. We have already discussed the context of the verses of this Adhyāya. Verse 26 is connected with verse 6.

(2) We have already compared all the verses of the Gītā in which the creation of the beings from the चेतन प्रकृति or ब्रह्मन् itself and पुरुष the साकार aspect is mentioned. As we have suggested there, क्षेत्र would be ब्रह्मन् or the निराकार aspect and क्षेत्रज्ञ the साकार aspect on the strength of the Śrutis on the same topic in the Upanisads and their discussion in Bra. Sū. I. 1. " सत्त्व स्थावरजङ्गमम् " = भूतानि all beings, all souls in the bodies.

(3) Verse 26 explains the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ referred to in verse 3

(4) यावत्—whatever, without any exception.

(5) Śankara discusses the nature of the संयोग of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. He says that this संयोग is not अवयवसंश्लेष (the contact of some part of both the things connected with each other), nor समवायलक्षण:, but अध्यासलक्षण. He takes क्षेत्र as जड and क्षेत्रज्ञ as चेतन. But we have shown that क्षेत्र is चेतन ; it is rather the ब्रह्मन् itself. So this discussion is not in harmony with what the Gītā seems to us to hold.

(6) According to Śankara's introduction to this verse, it is intended to explain the reason why क्षेत्रज्ञ (i. e, the जीव) and ईश्वर are identical, as interpreted by Śankara in verse 2.

It is a fact that in the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ the latter and the जीव are one. This is also stated in verses 27, 28 and 31. Vide infra.

27. (1) परमेश्वरम्—The individual soul is called परमेश्वर.

(2) सर्वेषु भूतेषु—In all भूतs (the souls in bodies), the क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर (the साकार aspect) is the जीव the soul He is the eternal, imperishable in the perishable ones (the bodies)

(3) समम्—As the soul is identical with क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर and as परमेश्वर is one, all souls are one and the same.

As the context of verse 29 shows, the purpose of verses 27-28, i e, the purpose of the doctrine of समत्व or sameness of all souls or the sameness of the soul in all भूतs, is to emphasize the fact that the actions do not influence the nature of the soul, that the actions do not make a difference in the souls of ब्राह्मण, गौ, हस्तिन्, श्वन् and श्वपाक

This was also the point at issue in Gītā V. 18-19 where also the **समत्व** (of ब्राह्मण etc.) is emphasized (पण्डिता समदर्शिन and निर्दोष हि सम ब्रह्म in verses 18 and 19 respectively). In verses 18-19 of Adhāyaya V the soul was identified with the निराकार aspect, here it is identified (XIII. 27-28) with the साकार aspect

The sense of the verse is that the soul in all beings is the same (being identical with परमेश्वर) in spite of the difference of their actions, as ब्राह्मण, गो, हस्तिन्, श्वन् and श्वपाक (examples of beings).

(4) The identity of the individual soul and God (परमेश्वर) is here asserted, but the purpose is to present an argument in favour of योग (=निष्कामकर्मयोग), as in Gītā V. 18-19.

According to Śankara, the purpose of verses 27-28 is to give the right knowledge (सम्यग्दर्शन-शां. भा.) and the फल of this सम्यग्दर्शन is stated in verse 28, *viz*. मोक्ष. And according to him the verses (27-28) have nothing further to mean.

In our opinion the समदर्शन is सम्यग्दर्शन, and मोक्ष is the फल, and it is mentioned here because no rule of conduct or behaviour in the world (by a गृहस्थ even), called योग (e. g. in the colophon of the गीता), can be inconsistent with the attainment of मोक्ष. The Gītā offers योगs or aspcets of योग, Disinterested Action, which are in harmony with the achievement of मोक्ष, because they must be so according to Hinduism whose ultimate ideal of life is मोक्ष. Thus, the mention of मोक्ष comes in, only, in order to justify the योग as a योग (a rule of moral conduct and behaviour in the world).

We may repeat once again our method of interpretation of these verses (26–34). Verse 26 describes the appearance of all भूतs from the two aspects of the Reality. On the strength of that verse, the identity of the soul and the साकार aspect is asserted in verses 27–28, and the achievement of मोक्ष is also mentioned. This identity and मोक्ष are mentioned because thereby the योग (कर्मयोग) is to be supported. We make this suggestion because we interpret verses 27–28 as connected with verses 29–33 in which the निर्लेपत्व of the soul in spite of his performing his duties is mentioned and **not a word is said about the renunciation of all actions.** In addition to all these links in the chain of the argument, the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) must, in our opinion, be considered in explaining these verses. 'योग' in the title is 'योग: कर्मसु कौशलम्' 'an aspect of Disinterested Action, based upon the proper knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (and the identity of the soul with क्षेत्रज्ञ, the कर्तृत्व of the प्रकृति-v. 29, the निर्लेपत्व of the soul-verses 31–32) " Moreover the purpose of the Gītā as a whole must also be kept in view, and it is also योग ("योगशास्त्र") The Gītā does not primarily proceed to explain the path or paths to मोक्ष.

(5) Not only the Ācāryas, but most of the modern

explained by Śankara) does not prove that the same doctrine is taught or continued in verse 29 as in verse 20 It only shows that the scheme of प्रकृति and पुरुष in verses 19-23 and the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (verses 1-6 and 26-33) are each of them an independent scheme for supporting योग.

30. (1) This verse refers to verse 26 in which all beings are traced to the two aspects of the Reality which is, of course, one (एकस्थम् in the verse).

We have already stated the purpose of this mention of the creation of all beings in this context. Verse 30 is preceded and followed by verses which emphasize the fact that the soul neither does the actions nor is affected by his actions, though residing in the body. The actions are really not his.

(2) Dr. Bhandarkar --The sage sees that all the products of physical nature arise from and exist in one cosmic Matter, which itself issues from one Absolute Spirit (Vaisnavism, etc.,). But we believe that क्षेत्र is the चेतन ब्रह्मन्, and not the जड प्रकृति.

(3) परमात्मा—Identity of जीव and the साकार aspect of the Reality is here the doctrine about the relation of जीव and ब्रह्मन्.

(4) निर्गुणत्वात्—प्रकृति consists of three गुणs. The जीव who is identical with परमात्मन् is निर्गुण ' devoid of the सत्त्व, रजस् and तमस्'.

The word निर्गुण used here is a clue to the interpretation of the same word used in verse 14 where Sankara also takes the word निर्गुण in the same sense

Note that this word निर्गुण in not used in the sense of the Śānkara Vedanta,, *viz*, alsolutely devoid of all attributes.

(5) अनादित्वात्—Since प्रकृति is said to be the कर्तृ in verse 29 and since the soul is said to be अकर्तृ and अलिप्त because

he is beginningless, shall we conclude that प्रकृति in verse 29 is सादि or a created principle, an effect of Brahman ? If प्रकृति in verse 19 is सादि i. e an effect, it will surely be in harmony with the fact that the अव्यक्त which means प्रकृति is said to be a विकार of क्षेत्र in verse 5. Moreover, this inference about the nature of प्रकृति mentioned in verse 29 will also justify us in taking प्रकृति and पुरुष stated in verses 19-23 as a pair of principles different from the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, this प्रकृति (verse 29) being identical with अव्यक्त, a विकार of क्षेत्र.

प्रकृति in verses 19-23 is अनादि and सगुण and it is the कर्तृ. The body and senses are सादि and सगुण and they are कर्तृ. Now, प्रकृति in verse 29 is सादि and सगुण and hence will be कर्तृ like the body and senses in the scheme of the pair of प्रकृति and पुरुष stated in verses 19-23

(6) About the relation of जीव and परमात्मन् which is here (verses 27-28, 31) that of identity, we should notice that this is not the relation between these two principles throughout the Gītā To give an example, Bha. Gī. XV. 7 says that the relation between जीव and परमात्मन् in that Adhyāya is that of अंशांशिभाव So, we may conclude that just as in the case of the प्रक्रियाs of अद्वैतवाद and in the case of the Paths the Gītā gives an option of choice from among the various प्रक्रियाs and various Paths, so also it would give an option about the explanation of the relation between the जीव and ब्रह्मन्, it may be explained as अंशांशिभाव, भेदाभेदवाद, बिम्बप्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद, or आभासवाद according to the choice of the individual seeker The Gītā only insists that the two are not numerically two, nor one also

31 (1) शरीरस्थोऽपि-Cf नहि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माणि सर्वश॰ ।

So the body will force the जीव to do actions But it is the body and senses which do all actions. The soul does not do them of his own accord and is not therefore stained with their rewards.

(2) न करोति–He does not do out of his own initiative; or he does not do any action himself, he realizes that the body and senses do all actions.

(3) अत एतस्मिन् परमार्थसाख्यदर्शने स्थितानाम्......कर्माधिकारो नास्ति। Śā. Bhā. Śankara concludes from the verse that सन्यास is prescribed for the sage here. But no word meaning सन्यास is used here. "न करोति" does not mean that "he renounces all actions though he is in the body (शरीरस्थोऽपि)". Such an interpretation would mean that he commits suicide, because it is already said in the Gītā that a soul in a body can never give up all actions (unless he does so by committing suicide).

The context tells us only about the निर्लेपत्व of the soul. So, 'न करोति' means that "he allows his body and senses to function" and does not identify himself with the agent of his actions. So, the ज्ञानिन् should not renounce his actions but should do them disinterestedly.

32. (1) सौक्ष्म्यात्–The आकाश is सर्वगत 'present everywhere and therefore it must be stained by the defects or evils of every place. But it is not stained because it is सूक्ष्म 'subtle' So, the individual soul though residing everywhere in the body is not stained (or besmeared with sin), because it is सूक्ष्म, like the sky

(2) देहे सर्वत्रावस्थित· shows that the soul is देहपरिमाण or rather देहैकदेशपरिमाण (verse 33).

The Gītā here gives various arguments for the soul doing his duties and yet remaining unstained. सौक्ष्म्यात् is one of these arguments–Cf अनादित्वात् and निर्गुणत्वात्.

(3) सर्वगत of 32A corresponds to देहे सर्वत्रावस्थित in 32B.

33 (1) The one small sun reveals the entire world. So the क्षेत्र-owner reveals the entire क्षेत्रम् This means that the soul is अणु and resides in only one part of the body; though sitting in that one part, he illuminates the whole body (कृत्स्नम्).

(2) क्षेत्री is the क्षेत्रज्ञ

(3) रविदृष्टान्त उभयार्थोऽपि भवति—Śā Bhāsya According to Sankara the comparison of the soul with the sun clears two points:—*viz*, (1) The one single Ātman resides in all क्षेत्रs, as does the one Sun in all places, and (2) the आत्मन् is untainted (not contaminated) in all क्षेत्रs like the Sun.

This meaning is contradicted by 'कृत्स्न क्षेत्रम्' which means 'the entire body', not all bodies. So, it only implies the अणुत्व of the आत्मन् and explains how the अणु Ātman illuminates the मध्यम-परिमाण शरीर.

34. (1) (a) भूतप्रकृति मोक्षम्—(i) This can and may mean the liberation of beings from the प्रकृति. In verse 21 the cause of bondage (or transmigration-सदसद्योनिजन्मसु) is stated to be the attachment to the गुणs of प्रकृति. So, the release (मोक्ष) would be the freedom from (the attachment to) the Prakrti. (ii) Can it mean the मोक्ष of the beings into the प्रकृति of the भूतs? Verse 30 says that the origin of all beings is ब्रह्मन् (or क्षेत्र as in verse 26), so the मोक्ष is the return to the ब्रह्मन्.

(b) But Tilak takes it as (भूत *i e.*) मूलभूतायाः प्रकृतेः (gen. sing.) मोक्ष. According to the सांख्यकारिका, it is the प्रकृति which is released (Sāmkhyakārikā). But this isolation of the प्रकृति is never mentioned in the Gītā. Tilak holds that the original sense of the Gītā was based upon the metaphysics of the सांख्य. But this is wrong because, in our opinion, the Gītā knows nothing about the सांख्य school.

(c) Sankara takes the compound as भूतप्रकृतेः (gen. sing.) मोक्षणमभावगमनम्. This view is followed by Tilak. Vide supra.

(d) Rudolph Otto-The release (of the self) from the elements and (the whole of) Nature (प्रकृति). We suggest that भूत should be translated as beings; and that we may take the compound as if it were प्रकृतिभूतमोक्षम्

"the release of the beings from the प्रकृति". In वाल्मीकि's रामायण we come across such compounds as require the transposing of the members. Cf. also दिव्यानेकोद्यतायुधम्- Adhyāya XI, verse 10, which is equivalent to अनेकदिव्योद्यतायुधम् (Cf अनेकदिव्याभरणम्).

(e) Garbe.—The release of the beings from the Matter (Die Bhagavadgītā, p. 144). He notes that according to Sankara the compound means the disappearance (dissolu tion) of the material nature of the beings.

(f) Deussen.—The release of the beings from the Prakrti.

(g) Hill—The release from Nature, the cause of beings. But the जड प्रकृति cannot be said to be the cause of beings.

(2) The Adhyāya is called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग' Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. We have also explained that the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ like the other two schemes of प्रकृति and पुरुष and of ज्ञान and ज्ञेय is a plan to support the योग which is the central teaching of the गीता.

Some have called the अध्याय "प्रकृतिपुरुषविवेकयोग". The existence of this title, in our opinion, justifies our explanation of क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग. There is in this Adhyāya ample evidence in the form of the verses to show that the original purpose of the Gītā (निष्काम कर्मयोग) is still kept in view, though it is presented through new philosophical thoughts and theories, as is the case in the various Adhyāyas of the Gītā.



Adhyāya XIV

Introduction

(1) This Adhyāya begins a detailed description of the three-fold classification which the Gītā calls गुणसंख्यान (Adh. XVIII. 19), viz , the distinction of सत्त्व, रजस् and तमस् the three *gunas* which constitute the प्रकृति The same is also the topic of many verses in Adhyāyas XVII and XVIII.

Garbe holds that the original Gītā taught the Sāmkhya philosophy, as known in the classical school. Others like Dr. Bhandarkar believe that in the Gītā we have a pre-classical Sāmkhya, as in the Mahābhārata, which also according to Hopkins is the atheistic Sāmkhya with the idea of God superimposed on it by a re-editor (The Great Epic of India).

As we have already noticed in our Notes on Adhyāya XIII. 24-25, Prof. Das Gupta holds that 'The philosophy of the *gunas* and the doctrine of *purusa* were, no doubt, known to the Gītā ; but nowhere is this philosophy called *samkhya* (H. I P., Vol. II, P. 458). This is the opinion of Prof. Das Gupta, though he does believe that the old philosophy of prakrti and purusa (and also gunas) forms the basis of the philosophy of the Gītā (H. I. P., Vol. II, P. 461).*

About the *gunas*, we must note that in the Gītā they

* In spite of this belief, Prof. Das Gupta summarizes the philosophy of the Gītā under the title "Sāmkhya Philosophy in the Gītā". This seems to us to be likely to mislead the reader (Vide Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P. 461).

seem to mean qualities (rather than constituents) and that in the Gītā they are produced* from the Prakrti. This is the relation of the *gunas* to the Prakrti in all the passages which mention that relation (Bha. Gī III. 5, 27, 29, XIII. 21, XIV. 5, XVIII 40).

Another and more important point that should be noted about the treatment of the subject of the three *gunas* in the Gītā is that the Gītā does not emphasise the fact that the प्रकृति consists of (or produces) the three *gunas*, but it is interested in telling us that the Disinterested Action called योग (or कर्मयोग) is associated with the सत्त्वगुण and therefore it is the best Path to be followed in our daily conduct, not as compared with सांख्य, ध्यान, भक्ति etc., but as compared with रजस् and तमस्. In other words, the Gītā classifies all things and all ideas into the then well-known three classes of सत्त्व, रजस् and तमस् and says that the Gītā's own Central Teaching is supported by the सत्त्वगुण out of these three which exhaust all possible classes and that therefore the (कर्म)योग is the best to be followed. (Vide the description of (i) रजोगुण in Bha. Gī. XIV. 7, 9, 12 and 15 (where तृष्णासङ्ग and कर्मसङ्ग are said to be the result of रजस्), (ii) of गुणs in general in Bha. Gī. XIV. 19-20 (where गुणs alone are said to be the कर्तृ also गुणा गुणेषु वर्तन्त...), सात्विक यज्ञ in XVII. 11, सात्त्विक तप in XVII 17, सात्त्विक दान in XVII. 20, सात्त्विक त्याग in XVIII. 9, सात्त्विक कर्म in XVIII. 23, सात्त्विक कर्तृ in XVIII. 26, सात्त्विकी बुद्धि in XVIII. 30. The conclusion of Prof. Das Gupta at the end of his section which he calls "Sāmkhya Philosophy in the Gītā", is favourable to this our suggestion about the Gītā's गुणसंख्यान. He writes "All this (summary of the Gītā's doctrine of the three गुणs) goes to show that the *gunas*, *sattva*, *rajas*

---

* Note that the Māyā is said to be गुणमयी (VII 14) and that in one passage the गुणs are said to belong to प्रकृति (III. 27).

and *tamas* are determinants of the tendencies of, or rather the stuff of, the moral and immoral, pleasurable and painful planes or characteristics of our experience *Sattva* represents the moral and supermoral planes, *rajas* the ordinary mixed and normal plane, and tamas the inferior and immoral characteristics of our experience " (Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P 470).

Hill does not seem to us to have noticed this ethical importance of the theory of the three gunas, which the author of the Gītā, in our opinion, had surely in view. Though Hill notices that character and duty depend on the three gunas, and vary according to their proportion in each being, he mentions this fact as only one of the several facts about the *gunas* (The Bhagavadgītā, P 32), and he rejects the translation of सत्त्व as "goodness" on the ground that 'that word has too definitely an ethical significance' (Ibid, P. 231) and he prefers to explain the conception of सत्त्व as 'that of purity and luminosity' (Ibid, P. 231)

Garbe, as already stated above, believes that the theory of the three gunas described in Adhyāyas XIV, XVII and XVIII prove his conclusion that originally the Gītā had the sāmkhya philosophy. " Generally speaking, all the views regarding matter found in the Bhagavadgītā play here the same part as in the Sāmkhya system; they, by their influence, cast the soul into fetters (XIV 5ffe) and the consequences of their activity make themselves felt in life at every step, as is minutely worked out in Hymns XVII and XVIII. " (Introduction to the Bhagavadgītā, P. 36). So, according to Garbe, the aim of the description of सत्त्व, रजस् and तमस् in these Adhyāyas is to show the greatness and importance of the three गुणs themselves About the सात्त्विक यज्ञ (Adh. XVII, 11-13) Garbe writes :—" The author in these verses brings under review the various kinds of offerings which were known to him from the cultured life of his people, in order

to bring them under the scheme, *sattva, rajas* and *tamas*, but without thereby recommending the Vedic offerings and the doctrines of the Mīmāmsā This holds good of the reverence paid to the Brahmans in verse 14 and the practice of reciting the Veda in verse 15 (The Bhagavadgītā P 9).

We believe that in these verses the author of the Gītā is presenting a quite new view about the यज्ञ etc. in harmony with his general doctrine of योग (निष्काम कर्म=योग), and that he does this not by accepting the यज्ञ that was current in his days, but by denouncing the same as involving a desire for its reward and hence binding the sacrificer to the world. Further, in our opinion, it is with the aim of preaching this new standpoint of योग that he takes the help of the already current doctrine of the three gunas We fail to understand how the importance of the theory of the three गुणs can be emphasized by bringing under them the sacrifices, etc, if the renunciation of all actions was the very foundation of the सांख्य philosophy of which this theory was a part.

Rudolph Otto, pupil of Garbe, has gone deeper into this problem than his Guru. He seems to think that Adhyāya XIV which has the ideal of going beyond the three gunas including also the सत्त्वगुण which is described in XIV 6 as one that binds the soul, is in harmony with the Sāmkhya doctrine But he holds that Adhyāyas XVII and XVIII in which the सत्त्वगुण is described as the ideal one and in which actions (यज्ञ, दान, तपस्, कर्तृ) in harmony with the सत्त्वगुण (यज्ञ-XVII. 11, तप-XVII. 17, दान-XVII. 20, also XVII. 25 which mentions the मोक्षकाङ्क्षिण:, सात्त्विकत्याग—XVIII. 9, सात्विक कर्म-XVIII, 23, सात्विक कर्तृ-XVIII 26, सात्विक बुद्धि-XVIII 30, सात्विकी धृति-XVIII. 33,), rather than the प्रकृतिपुरुषविवेक, are stated to be the means to Moksa and the ideal state of conduct (instead of prescribing renunciation), is a degradation of " the sāmkhya doctrine ". Writing about Adhyāyas XVII and XVIII he says that in them " the three-

fold system of virtue, defect and vice (सत्त्व, रजस् and तमस्) is developed (by the author of Adhyāyas XVII and XVIII) in accordance with the outstanding problem and controversies which probably agitated its (i. e, the Section's) own day ..in XVIII. 26-28, is the agent (कर्तृ) regarded as himself the subject, while all the emphasis of the exhortation falls on the truth that *sattva* itself is the actual ideal, and not any specific knowledge about the Purusa (=प्रकृतिपुरुषविवेक or अकर्तृत्व of पुरुष) No genuine *sāmkhya* could summarize his principles as has been done in XVIII. 49 ,* this author, however, knows the *guna* doctrine and develops it quite logically. Nevertheless do I think that it is seriously incorrect to place this system without more ado on the same level as the Sānkhya; on the contrary, the ancient *guna* principles seem to me to have become, within the Sāmkhya system, diverted from their own original tendency. (Then Rudolph Otto tries to explain this statement about सत्त्व in the Gītā by assuming that once सत्त्व had something to be received and preserved, rather than to be overcome, as in the Classical Sāmkhya School.) Vide Rudolph Otto's The Original Gītā, PP. 188-189.

Our reply is that there is no reason to be sorry here, because prior to the Gītā and even in the Gītā we have no Sāmkhya School. The doctrine of the three गुणs is in the Gītā a part of several Aupanisada doctrines and the Sāmkhya as a School of Philosophy developed very late, at the time of the later MBh. There was, then, no Veda nta system even. Rudolph Otto is quite right in saying that 'any reference to specific Sāmkhya principles must imply solely the definite tenet of the difference between the "knower of the field", and "the field" itself (kshetrajña and kshetra), together with the attainment of "salvation"

---

* Probably he means XVIII 48, *viz*, सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत् । सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृता. ॥

not so much by any moral conduct as substantiating *sattva*, but rather by the intellectual activity of differentiasting (*viveka*) between " Kshetrajña and Kshetra " (The original Gītā, P. 190). But the fact that such a reference to the sāmkhya is not met with in the Gītā should have been admitted as proving that the Gītā is pre-Sāmkhya. In our opinion the Gītā is earlier than any system at all; it is earlier than even the Vedanta as a system.

As to the theory of the three *guṇas* Kieth and others have shown that it originated in the Chāndogya Upanisad. (VI. 4), that it is also found in the Śve. Upa. (I. 4), and that the names Sattva, Rajas and Tamas occur for the first time in the Maitrāyanī Upanisad (II. 5; V. 2). Kieth also shows that the *gunas* originally meant the elements as in the Chāndogya Upanisad The Sāmkhya had only later on adopted them (Kieth, The Sāmkhya System, PP. 10-12).

To those who like Garbe and Rudolph Otto believe that the Gītā was originally a work of the Classical Sāmkhya, we point out the following facts :—

(i) As already stated above the words सांख्य and योग (and even the word वेदान्त) do not mean in the Gītā the दर्शनs of those names; (ii) in the Gītā the Prakrti appears to be like an ultimate principle co-existent with and in God, (iii) the *gunas* do not constitute the Prakrti but the Prakrti produces the *gunas*, and (iv) lastly, it cannot be denied that the Gītā theory of *purusa* is much looser than the later Sāmkhya theory. (Vide Prof. Das Gupta, H. I. P, Vol. II, PP. 463-468.)

Moreover, if the origin of a philosophical doctrine like the Sāmkhya doctrine of the Prakrti is to be traced, it should be traced to some text where we find it arguing for itself, and we have shown (in Aksara. A Forgotten Chapter, P. 46) that the MBh. Sāṁkhya (MBh. XII. 300-307, 309-317) originated by combining the two प्रकृतिs or the two अव्यक्तs into the one प्रकृति or one अव्यक्त. Prof. Das Gupta has by his own researches suggested

that in the Gītā we have the beginnings of a system of thought like the traditional school of sāmkhya philosophy, and that the two prakrtis naturally suggested the idea of unifying them into the one prakrti ef the Samkhya (Prof. Das Gupta, H. I. P, Vol II, PP. 465 and 467).

Dr. Belvalkar refers to the opinion of Oldenberg (as distinguished from that of Jacobi) who holds that in the Katha and the Svetāsvatara Upanisads we have the pre-classical form of sāmkhya and that it is also the form preserved in the Bhagavadgītā and in the Mahābhārata as a whole. This earliest form of the Sāmkhya which is *theistic* holds the Matter and the Soul as two parallel manifestations proceeding alike from the Lord. According to Dr. Belvalkar this form of the Sāmkhya is *also idealistic*, there being assumed to exist a distinctive phenomenal world for each individual soul....The Bhagavadgītā simply inherits and develops this same original form of the Sāmkhya bringing it into alliance with the Yoga, which was likewise theistic from the very start (Basu Mallik Lectures, Vol. I, PP. 80-81).

According to Dr. Bhandarkar " the speculative philosophy that existed about the time of the Svetāśvatara Upanisad and the Bhagavadgītā, was *known by the name* of Sāmkhya and out of it grew the non-theistic system of later time. The Yoga, the philosophy of action, too did prevail ...". " Besides the Upanisads and the religious and moral atmosphere prevalent at that time, the Gītā avails itself of the philosophy that had come into existence in early times. This is the philosophy of the Sāmkhya and the Yoga ". Dr. Bhandarkar holds that it was *theistic*. He does not say that it was *idealistic* in any sense (Vaisnavism, Śaivism, etc , P. 27).

According to C. V. Vaidya, besides the sannyāsa of the Upaniṣads and the Ritualism of the Samhitas and the Brāhamaṇas, " the third philosophy which held the

field (in the days of the Gītā) was that of Sānkhya which had already come into existence in the days of the later Upanisads, Katha and Kena. The theory of Purusa and Prakriti and twentyfour Tatvas, as well as of three Gunas was well established, though not quite orthodox and the Gītā propounds this philosophy as it was then known, not the later Sānkhya of the MBh. or that of the Kārikās. It even expands the doctrine of th ethree Gunas, by applying it to many things, vide chapters 17 and 18. But the Gītā inproves, upon and reconciles it with the orthodox systems by adding the entity of पुरुषोत्तम in the 15th chapter which is the finest conception in the Gītā" (Sanskrit Literature, the Srauta Period, Section IV, PP. 26-27). Again, in C. V. Vaidya's opinion, it is a vivid fact that the author of the Gītā strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days. And the Sāmkhya was one of them (Ibid P. 24).

Thus, C. V. Vaidya seems to hold that the Sāmkhya in the days of the Gītā was already an atheistic School and that the Gītā improves upon it.

Sir S. Radhakrishnan—"The terms Sāmkhya-Yoga when they occur in the Gītā do not represent the classical schools of Sāmkhya and Yoga, but only the reflective and the meditative methods of gaining salvation. Besides, during the period of the Gītā there was no clear-cut distinction between the Sāmkhya-Yoga on one side and the Vedanta on the other, (which alone can justify Garbe's interpretation). Fritz-Edward Hall is more correct when he says: "In the Upanisads, the Bhagavadgītā, and other ancient Hindu books, we encounter, in combination, the doctrines, which after having been subjected to modifications that rendered them as wholes irreconcilable, were distinguished at an uncertain period into what have for many ages been styled the Sāmkhya and the Vedānta"

Sir S. Radhakrishnan explains the points of similarity between the later atheistic Samkhya and the philosophy of the Gītā in his own way (H. I. P., Vol. I, P. 527–529) He also writes : " The theory of the gunas or qualities is accepted. "

We wish to emphasize the following points in this connection —

(1) In the Gītā the word 'sāṁkhaya' means a Path of Action (कर्ममार्ग) without a desire for any reward, particularly originally connceted with samkhya the battle, the duty of a Ksatriya (Vide our Notes on II. 39 and V. 5). It pertains to the consideration of a slaughter on the battle-field and its effect on the soul as distinguished from the body.

(2) Even in Bha. Gī. XVIII. 13–15 ' साङ्ख्ये कृतान्ते ' seemes to mean ' when a death is done, pertaining to a war ' or ' in case of Death on the battle-field '.

Thus the word ' sāmkhya ' does not mean ' sannyāsa ' (Edgerton, AJP., 1924), ātma-bodha (Das Gupta), the name of a theisitc sāṁkhya (Bhandarkar), the name of an atheistic sāṁkhya (Garbe), the name of the vedanta school itself (Śankara), the name of a reflective method (ज्ञानयोग ?–Sir S. Radhakrisnnan).

(3) The gunas are mentioned and their nature is discussed with the purpose of saying that गुणा गुणेषु वर्तन्ते and therby supporting the कर्मयोग or for the purpose of asking a man to go beyond their influence (XIV. गुणातीत) or for the purpose of explaining the कर्मयोग as the सत्त्व aspect of the Nature (XVII and XVIII).

The gunas are not mentioned simply to explain the nature of the Prakrti (as most scholers believe), or (in Bha Gī. XVII and XVIII) to propound an incorrect sāṁkhya theory that सत्त्वगुण is the ideal state instead of the correct one

that one must go beyond even the सत्त्वगुण as stated in Adh XIV.

(4) The Gītā does not know even the Vedanta as a Darśana Its different Adhyāyas mention different forms (प्रक्रिया—methods of approach) of what may be called the Upanisadic philosophy, just as we find the various forms of philosophy or various doctrines in the various Upanisads or often in one and the same Upanisad.

Perhaps the form out of these forms, which comes nearest to the later Sāmkhya school (of MBh. XII), is that stated in Bha Gī. XIII. 19-23 (Vide our interpretation).

The docfrine of two Prakrtis (VII. 3-7) or two Avyaktas (VIII. 18-22) with Purusa as their Master is a doctrine which led to the rise of the earliest form of the Sāmkhya known as sāmkhya, which is to be found in some Adhyāyas of MBh. XII

In our opinion there was no atheistic सांख्य prior to the Gītā (as Garbe supposes), nor a theistic one, nor a Vedanta school called सांख्य. And historically it is not correct to identify the characteristics and the terms of the classical atheistic sāmkhya with those in the several Adhyāyas of the Gītā believing that these Adhyāyas taken together teach only one system

(5) We have already stated how the Gītā differs from the Classical Sāmkhya on several points of प्रकृति, पुरुष. etc etc. on the strength of the views of Prof. Das gupta (Vide also Sir S Radhakrishnan's views on this subject in his H. I. P., Vol. I, PP 528-529).

(6) As there were no darśanas in the days of the Gītā, in our opinion, the Gītā does not try to reconcile them. The contradictions in the Gītā can be explained (i) as various alternative प्रक्रियाs of the Aupanisada philosophy of अद्वैत and (ii) as the various aspects of the योग ' Disinterested Action.'

(7) The Gītā does not teach any idealistic view, not at least any idealistic samkhya doctrine.

Owing to these facts we believe that the Gītā does not know any philosophical doctrine called "साख्य." Its साख्य is a Path, viz., a Path of Action, in which prominence is given to a certain kind of Knowledge (e. g., not one but three views on the Jīvātman in Adh. II).

1. (1) Śankara gives two explanations of the relation of this Adhyāya with the preceding Adhyāya (i) This verse is a continuation of XIII. 26, or (ii) this Adhyāya (XIV) shows that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not independently the cause of the world, but they depend upon the Lord and this Adhyāya also gives an explanation of the गुणs stated in v. 19 and 21 of Adhyāya XIII.

According to Tilak who has, as we have already stated, devoted one entire chapter to the question of the mutual relation between the (successive) Adhyāyas of the Gītā, Adhyāya XIV *continues* to describe the ज्ञान of Adhyāya XIII and traces the diversity in the world to the three गुणs, and gives a picture of the गुणातीत exactly like that of स्थितप्रज्ञ (II) and भक्तिमत् (XII). Vide गीतारहस्य 1st Guj. Ed., PP 468–469.

Also see R. Otto's explanation of the relation of Adh XIV to Adh. XIII on P. 179 of the Original Gītā. He also finds the connection to be very loose. He looks upon XIV. 1 as "an editorial Introduction".

In our opinion each Adhyāya gives an independent aspect of Yoga (= कर्मयोग) and in doing so presents a philosophical doctrine (प्रक्रिया only) for the particular Adhyāya only. This Adhyāya emphasizes the गुणत्रयविभाग-योग 'Disinterested Action based upon a discrimination of the three gunas of the Prakrti', as stated particularly in v. 16 (कर्मण· सुकृतस्याहु· सात्त्विक निर्मलं फलम् ।), and v. 19. (नान्यं गुणेभ्य कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।). We do not see any reason why the name 'महद् ब्रह्मन्' should be used in Adhyāya XIV if

the author wanted to describe क्षेत्र (and क्षेत्रज्ञ) of Adhyāya XIII and why the author should not even tell us that महद् ब्रह्मन् is used as a synonym of क्षेत्र and why the same doctrine (ज्ञान) be repeated at all The gunas are referred to in most of the preceding Adhyāyas, e. g. in Adhyāya II. 45 (त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।) and in that verse निस्त्रैगुण्य who may be called गुणातीत is also mentioned; so, on account of the गुणवर्णन Adhyāya XIV can be connected with any previous Adhyaya and on account of the description of गुणातीत with Adhyāya II. 45. But that does not seem to us to be the context of Adhyāya XIV.

(2) We have already said that on account of the similarity between the terminology, thoughts and language Adhyāya XIII and those that follow it and the same in the chapters of MBh. XII, we suspect that Adhyāyas XIII etc. of the Gītā are nearer the MBh rather than the Upanisads The Gītā may contain the philosophical texts written during the period between the Upanisads and the MBh-, and revised from the standpoint of योग Perhaps the terminology, thoughts and language of Adhyāyas XIII, etc. differ from the same in Adhyāyas I-XII. As an example from Adh. XIV, we may refer to to the expression महद् ब्रह्मन् in v. 3 and the doctrine of v. 2 (Vide infra).

Garbe-" I admit, whithout qualification, that the latest hymns shew a falling off from the level of the preceding ones; but I would not venture on this account to declare them in the lump to be a later addition, but rather assume that, as is so often the case, the power of the author grew enfeebled towards the close (Introduction, P. 11.).

(3) Cf. the beginning of Adhyāya VII. 2 and IX. Under the same प्रतिज्ञा different topics are discussed in different Adhyāyas (VII, IX, XIV). Cf. also the beginning of Adh. VIII and XIII, This independent but similar

beginning for the treatment of similar topics also proves that different aspects of योग are dealt with in the different Adhyāyas of the Gītā.

(4) ज्ञानानाम् Śankara–यज्ञादिज्ञेय वस्तुविषयाणाम्. But 'ज्ञानानाम्' may refer to the different प्रक्रियाs of the variors Adhyāyas. Moreover v.1 seems to be simply a formal introduction of the topic of a new Adhyāya (XIV).

2 (1) Two very important doctrines are stated in this verse for the first time in the Gītā, *viz* (i) the *muktas* attain a similarity of attributes (साधर्म्य) with the Lord and (ii) that the muktas continue their individual existence and are not disturbed at the time either of creation or of destruction of the world These two ideas about the state of moksa stated here are more definite than the various ideas about it in the preceding Adhyāyas. The question here is whether the मुक्तs become Brahman or like Brahman and whether the मुक्तस्वरूप is eternal or not

(2) साधर्म्यम्–In Bha. Gī. XIII. 18 we have "मद्भाव." So there the *mukta* is declared to become identical with Purusa (= Krsna) or Brahman. But here (XIV. 2) he is stated to possess attributes like those of Krsna The other statements, अमृतत्वं यान्ति; अनावृत्तिं यान्ति, ब्रह्मनिर्वाणं गच्छति. etc are vague, though they also explain the मुक्तावस्था in a way.

It is natural that Rāmānuja lays special emphasis on this verse and particularly on the word साधर्म्य as stating the मुक्तावस्था But it must be noticed that the different Adhyāyas of the Gītā, like the different Upanisads, give different doctrines about the मुक्तावस्था and that therefore an attempt to interpret–'मद्भाव' in XIII. 18 as मम साधर्म्यम् in XIV. 2 or vice versa is not justifiable.

Thus, Śankara's remarks also (मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मत्स्वरूपतामागता· प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्भेदानभ्युपगमाद्गीताशास्त्रे) are not justifiable.

In this respect we should notice that the Upanisads mention both these conceptions of मुक्तावस्था, e. g., Mu. Upa.

III. 2. 1 (यथा नद्य स्यन्दमाना समुद्रेऽस्त गच्छन्ति नामरूपे विहाय। तथा विद्वान्नामरूपाद्विमुक्त: परात्पर पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥) and Mu. Upa. III. 1. 3 (तदा विद्वान्पुण्यपापे विधूय निरञ्जन. परमं साम्यमुपैति). It will be seen that the same Upanisad, and even the same section of the Upanisad in question, mentions the two conceptions side by side.

So the proper attitude about the problem seems to us to admit both these states as possible and as left to the option of the seeker.

The author of the Brahmsūtra seems to hold the view that the liberated soul keeps up its individuality by its original form becoming manifest in the state of liberation (Bra Sū. IV. 4. 1 which depends upon Chā. Upa. VIII. 12. 3—पर ज्योति रुपसपद्य स्वेन रूपेणाविर्भवति) and either has a body also or has no body at his option but does enjoy enjoyments in either way (Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 1. 10-14) The Sūtrakāra appears to be not justified in giving up those clear-cut statements of the Upanisads according to which the soul of the मुक्त merges into Brahman and, hencefore, it has no individuality (नामरूपे विहाय).

Sir S. Radhakrishnan has devoted a special section to this problem in his chapter on the Gītā He collects both the types of statements in the Gītā In his list of the passages in which, in his opinion, the author of the Gītā seems to believe in a continuance of conscious individuality even in freedom (मोक्ष), he mentions several verses of the Gītā But in our opinion none of them is so clear as Bha. Gī. XIV. 2 (not even निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशय·—Bha. Gītā XII. 8). He also examines the attitude of Rāmānuja and Śankara to both these types of statments. He says. " The controversy is only a particular application of the general problem whether the absolute Brahman or the personal Purusottama is the highest reality.... To make out that the two,

the absolute and the personal God, are one, the Gītā says that in the highest reality impersonality and personality are combined in a manner that is incomprehensible to us. Eeven so the freed spirits may have no individuality, and yet have one by self-limitation." (Sir S. Redhakrishnan, H I P, Vol. I, P. 578).

Thus, Sir S Radhakrishnan decides the point in favour of Sankara But, in our opinion, about the relation of the personal and impersonal aspects of the ultimate Reality, we should depend on the verses of the Gītā it self, e. g., on the last verse of this very Adhyāya (XIV 27) which, as Prof. Dasgupta shows clearly, places the personal on a higher level than the impersonal, not by way of a concession to those unable to grasp the subtle and incomprehensible Brahman, but by way of the very nature of the Reality itself. From this standpoint ' साधर्म्य ' is an independent view and not intended by the author (of this Adhyāya at least) to be explained in the fashion of the Śānkara system.

Tilāk does not take any special notice of ' मद्भाव in XIII. 18 or ' मम साधर्म्य ' in XIV. 2. But as he generally adopts the Śānkara doctrine about the two aspects of the Reality, he may be taken as favouring the same view in this connection also. And he does not also explain how Krsna can be called the प्रतिष्ठा the ultimate support (or abode) of ब्रह्मन् in his commentary on XIV. 27.

Dr. Belvalkar does not seem to have discussed "' मम साधर्म्य " (XIV. 2) in his work (Basu Mallik lectures), so far as we can make it out. He explains XIV. 26-27 as meaning the identity of कृष्ण and Brahman. He says " He (Krsna) is one with the Brahman and is the source of the Bliss eternal which salvation brings" Thus Dr. Belvalkar translates प्रतिष्ठा in two different ways; (I) ' ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् ' means ' I am one with Brahman and ' शाश्वतस्य च सुखस्य प्रतिष्ठाहम् ' means ' I am the source of the Bliss eternal. ' Should we not say ' I am the source of

Brahman the immortal and the unchanging' ! (ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहममृतस्याव्ययस्य च).

Garbe retains XIV. 2 as belonging to the original Gītā but looks upon XIV 26 and 27 as later Vedantic interpolations, because according to him the question asked in verse 21 is replied in verses 22-25 (Die Bhagavadgītā, P. 171). But Garbe in his introduction (Eng. Ed. of his Introduction only, Bombay, 1918, PP. 40-41) has got two lists of verses of the two types of मोक्षावस्था as collected by Sir S. Radhakrishnan (Vide *supra*) and he points to verse 2 as solving the problem. After mentioning ' मम साधर्म्यम् ' (in XIV. 2) he says —" From this it follows that redemption, according to the Bhagavadgītā, is to be thought of as an elevation of the soul to god-like existence, an individual continued existence in the presence of God. " Thus, Garbe's conclusion on this problem is exactly the reverse of that of Sir S. Radhakrishnan. Our reply to Sir S. Radhakrishnan will be also our reply to Garbe, because both of them do not seem to us to have properly followed the Gītā's relation of the साकार and निराकार aspects of the Reality. Garbe believes that the साकार aspect was the original part of the Gītā and the निराकार was a later addition, but that makes no difference, so far as our interpretation of the Gītā is concerned.

Deussen translates even ' मम साधर्म्यम् ' as " unity of being (Wesenseinheit) with me ". And, again, he interprets verse 27 as " For I am the foundation of the immortal, imperishable Brahman". ... But he does not add any remarks. As we have shown elsewhere, Deussen, like many other scholars, did not notice the importance of the problem of the साकार and निराकार as discovered by us (in Aksara : A Forgotten Chapter) and also as discussed by Prof. Dasgupta (in his H. I. P., Vol. II).

Rudolph Otto (The Original Gītā, P 180) says that

'साधर्म्य' is a popular term of developed Bhakti theology. According to him one who is redeemed and freed from the world is to be distinguished from one who becomes God. The former goes to the supreme abode of God (which is a भाव, a supermundane condition,—Bha. Gī. VIII. 20—परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तात्सनातन:) where he will meet Īśvara and receive existential attributes identical with His own (The Original Gītā, P. 221). Rudolph Otto also notes that this साधर्म्य " excludes rule over the Universe " (Ibid, P. 180, perhaps he has in his mind Śankara's commentary on Bra Sū. IV. 4. 17—जगद्व्यापारस्तु नित्यसिद्धस्यैवेश्वरस्य). He says that all this (साधर्म्य) definitely does not mean Identity with God.

We are surprised that Rudolph Otto interprets मम साधर्म्य as approach to the supreme abode of God It can only mean the likeness, in attributes, of Krsna. Moreover, the mukta does not receive any attributes, but they are only revealed from within himself in the state of liberation (Bra. Sū. IV. 4. 16).

Hill.—मम साधर्म्यमागता. " likened to my nature ".

(3) ज्ञानमुपाश्रित्य.—There is nothing peculiar in this knowledge that can be pointed out as a reason why the sage of this type cannot get moksa of the nature of merging in to Brahman. So, 'साधर्म्य' is only a term for moksa.

(4) 2 B. The मुक्तस्वरूप is not affected by a creation or by a destruction of the Universe. It is a permanent, eternal form. This statement is found only here in the entire Gītā.

The clear implication of this verse is that the mukta has a conscious individuality with which he can know things and enjoy them also, and in spite of this power of knowing and feeling, he is not affected at all by the उत्पत्ति, स्थिति and प्रलय of the world. Those who are not मुक्तs have to be re-born at the time of a new creation and

have to undergo the pain of merging into Brahman at the time of the universal destruction.

This same doctrine is taught in Bra. Sū. IV. 4. 17-21. "The form of the mukta is free from the three (उत्पत्ति, स्थिति and प्रलय) states of the world" (जगद्व्यापारवर्जम्.. Bra. Sū. IV. 4. 17), and his form is not subject to change and the Śruti mentions its permanence (विकारावर्ति च तथा हि स्थिति-माह—Bra Sū. IV. 4. 19) And the Śruti and the Smrti show this (दर्शयतश्चैव प्रत्यक्षानुमाने—Bra Sū. IV. 4. 20, where अनुमान (= स्मृति) refers to our verse (XIV 2). Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 4. 17-21.

(5) If साधर्म्य meant merging into Brahman, where is the sense in saying that the mukta is not affected by the creation and destruction?

3-4. (1) महद् ब्रह्म—(a) On the strength of a comparison of the passages of the Gītā wherein the appearance of भूतs (beings) is mentioned with the Śrutis about the same discussed in Bra Sū. I. 1, we have already stated that all these verses refer to the निराकार ब्रह्मन् So, महद् ब्रह्मन् is also the निराकार ब्रह्मन्. And Krsna, therefore, means the साकार aspect of ब्रह्मन्

Verse 3 uses the word भूतs used also in the Śrutis discussed in Bra. Sū. I. I and verse 4 uses the word मूर्तयः. We conclude that मूर्तय means भूतानि 'all beings'. सर्वयोनिषु याः मूर्तयः संभवन्ति also means that "souls in bodies" are meant by मूर्तयः, because dead and lifeless bodies are not born of all wombs.

This interpretation of महद् ब्रह्मन् can be supported also by the mention of ब्रह्मन् in verse 27, the support (प्रतिष्ठा) of which is the Lord Krsna.

In Bra. Sū. I. 4 27 (योनिश्च हि गीयते) Brahman is said to have been declared in the Upanisads as the योनि of all beings. Cf. यत्तदद्रेश्यम्......तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः. (Mu. Upa. I. 1. 6).

Moreover, as ब्रह्मन् is used for प्रकृति in Adhyāya III. 15 (कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि) we suggest that महद् ब्रह्मन् may mean अक्षर ब्रह्मन्

About the implication of योनि, बीज, गर्भ and भूताना संभव, *vide supra*.

(b) Śankara takes महद् ब्रह्म as त्रिगुणात्मिका प्रकृति. He explains महद् ब्रह्मन् as सर्वकार्येभ्यो महत्त्वाद्भरणाच्च स्वविकाराणां महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते. We suggest that महद् ब्रह्मन् here seems to be a रूढशब्द having a conventional sense, and that for its sense we should depend upon the other similar passages of the Gītā and the Upanisads (and their explanation in Bra. Sū. I. 1).—Śankara says that first हिरण्यगर्भ is born and through him the beings are born But the Gītā does not mention हिरण्यगर्भ at all.—Śankara takes मूर्तय: as only bodies (देहसंस्थानलक्षणा मूर्च्छितांगावयवा मूर्तय). But this is wrong, because the context shows that मूर्तय means souls in bodies. We cannot say that inanimate bodies alone are born in the various forms of existence (सर्वयोनिषु).

(c) Dr. Bhandarkar rightly draws attention to the fact that ब्रह्मन् (the निराकार aspect of ब्रह्मन्, as we say) is said to be the योनि for the पुरुष to lay his seed for the appearance of the beings in Mu. Upa. III. 1. 3 (यदा पश्य पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । —पुरुष whose योनि is Brahman). " The great Brahman is the womb (योनि) for Bhagavat, into which he throws seed " (Vaisnavism, etc., P. 23).

(d) Prof. Dasgupta takes महद् ब्रह्म as प्रकृति the Matter. " Prakrti is called mahad brahma (the Great Brahma or the great multiplier as procreatress) in Bha. Gī. XIV. 3. ...Wherever any living beings (मूर्तय.) may be born, the great Brahman or prakrti is to be considered as the female part and God as the father and fertilizer " (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 462).

He takes प्रकृति in verse 5 as the Matter and it is perhaps because of that word (in the immediately following verse) that Dasgupta is inclined to follow Śrīdhara in

the interpretation of 'महद् ब्रह्मन्' (Vide our notes on verse 5 *infra*). Vide also Dasgupta's interpretation of verse 27 *infra*.

(e) Hill also takes महद् ब्रह्म as Not-Self and says that verses 3-4 mean that each separate being springs from the union of Self with Not-Self. We wonder how such a union be ever possible

(f) Dr. Belvalkar says that the metaphysical view-point of XIV. 3-4 coincides in a very remarkable manner with that "inchoate" Sāmkhya of the first chapter of the Śve. Upa., which is both theistic and monistic (Vide Aksara: A Forgotten Chapter, PP. 132-137).

(g) According to Deussen also महद् ब्रह्मन् means प्रकृति (of the सांख्य). Der Gesang des Heiligen, P 96

(h) Rudolph Otto takes Krsna as the instrumental cause (*causa activa*) and महद् ब्रह्मन् as the Matter the material cause (*causa materialis*) (Vide The Original Gītā, PP 98 and 182).

(i) Garbe also interprets महद् ब्रह्मन् as प्रकृति, and मूर्तय. as bodies and says that the great Brahman is the (real) योनि of whatever bodies are always built in all योनिs.— Garbe notes that the word 'ब्रह्मन्' is here misused. He compares it with ब्रह्मन् in Bha. Gī III 15.

5. (1) प्रकृति.-(a) It must be noticed carefully that here we have no statement justifying the identification of प्रकृति with महद् ब्रह्मन्. It is self-evident that प्रकृति in verse 5 means the Matter, because the three गुणs are said to be born of it. But it is necessary to note that the भूतs are not said to be born of this Prakrti.

We suggest that the very mention of भूतs in verses 3-4 would lead us to conclude that महद् ब्रह्मन् and प्रकृति are two different principles, and if we are at all to identify them, we should interpret महद् ब्रह्मन् as the चेतन प्रकृति of VII. 5 which is said to be the योनि of भूतs and take प्रकृति in verse 5 also as the चेतन प्रकृति, the परा प्रकृति. But as the three

गुणs are mentioned here, we must take प्रकृति in verse 5 as the अपरा प्रकृति. A comparison of verses 3-4 with VII. 5-6 shows that महद् ब्रह्मन् is परा प्रकृति and a comparison of XIV. 5 with the various verses in which the गुणs are said to be born of प्रकृति (Bha. Gī. XIII 19, XIII 21, XVIII. 40) would lead us to conclude that this प्रकृति is the अपरा प्रकृति, or, in short, प्रकृति the Matter.

We may compare the way in which प्रकृति is mentioned in XIV. 5 with the way in which the same word occurs in XIII. 19. In both the places the author takes it granted that 'प्रकृति' will not be identified by the reader with a principle already stated (क्षेत्र in XIII. 5-6 and महद् ब्रह्मन् in XIV).

The doctrine of Adhyāya XIV is a complex Reality consisting of Krsna, Mahad Brahman (corresponding to परा प्रकृति) and प्रकृति (corresponding to अपरा प्रकृति of Adh. VII).

(b) The पुरुष or Krsna is said to fertilize the महद् ब्रह्मन् and not the प्रकृति and nowhere in the Gītā are we told that the गुणs appear from the प्रकृति after it is fertilized by the पुरुष So, Dasgupta seems to us to be not correct when he says " The gunas are produced from the prakrti through the fertilization of God's energy in prakrti " (Dasgupta, H. I P, Vol. II, P 462).

(c) Garbe takes verse 5 as referring to the Matter So, also, Rudolph Otto, Deussen and all Indian scholars also.

(2) सत्त्वम्, रजस् and तमस्.-Hill-Purity, Energy, Darkness. Most translaters, noted by Hill, translate सत्त्व as goodness. Hill holds that ' goodness ' is a word which has too definitely an ethical significance, while the conception of सत्त्व is rather that of perfect purity and luminosity (Hill—The Bhagvadgītā, P. 231). But, we believe that in XVII. 11, 17, etc. and also in XVIII. 9, etc, the word सत्त्व has an ethical sense and it means an attitude of mind which does not work with the desire for any reward.

(3) देहे निबध्नन्ति—Cf. देहयोगाद्वा सोऽपि (Bra. Sū. III. 2. 6) which means that the Bondage of the soul may also be due to his association with the body.

(4) Garbe—" The influences of सत्त्व, रजस् and तमस् are systematized with a genuine Indian pedantry ", he adduces it to prove that the Gītā is not the product of a truly poetic creative impulse (Introduction, Bombay, 1918, PP. 4-5).

(5) गुणा —Hill and Rudolph Otto prefer to translate it as strands, instead of as ' constituents '.

(6) निबध्नन्ति —Śankara—निबध्नन्तीव. Note also the last sentence in his commentary on this verse.

6. (1) Dr. Bhandarkar.—Bhagavat now proceeds to detail the nature of the three Gunas, their products and their results in the future world.

Rudolph Otto— and the Chapter proceeds to describe their interconnections and reciprocal influence, together with their separate characteristics (The Original Gītā, P. 180).

But we must notice that the distinction of सत्त्व, रजस् and तमस् which is a philosophical doctrine about the Nature is also a standard of ethical and moral values, and it is in this latter capacity that the गुणs are here described (Cf. e g., सङ्ग in सुखसङ्ग in verse 6 below). This ethical purpose of the discussion of the theory of three gunas is missed by all interpretors of the Gītā, even by Tilak.

(2) सङ्ग in सुखसङ्ग and ज्ञानसङ्ग—In this Adhyāya the ideal is to surmount all the गुणs, even the सत्त्वगुण, of प्रकृति. In Adhyāyas XVII and XVIII one is asked to fix himself in the सत्त्वगुण. In Adhyāya XIV सत्त्व गुण is described as causing a सङ्ग, आसक्ति, काम, an attachment or an earnest desire, though it is for ज्ञान or सुख the happiness of a higher type. This attachment is itself a sign of bondage

(बन्धन, verse 5). Thus शास्त्रवासना is also a bondage for a ज्ञानिन्-सन्यासिन्, as stated in the जीवन्मुक्तिविवेक of विद्यारण्य स्वामिन्. In Adhyāyas XVII and XVIII the सत्त्व गुण is a state of non-attachment or disinterested attitude of the mind. It is therefore that Adhyāya XIV asks a man to transgress the three गुणs, even the सत्त्व गुण, while Adhyāyas XVII and XVIII ask a man to fix himself firmly in the सत्त्व गुण. The word सङ्ग is thus very important in verse 6. The attachment to ज्ञान and सुख is also not to be admired, one should be निर्गुण, as the Ātman always is (XIII 31-अनादित्वात् निर्गुणत्वात् etc.).

7. तृष्णासङ्गसमुद्भवम्—रजः is born of तृष्णा and आसङ्ग. Vide Śankara's commentary for 'तृष्णा' and 'आसङ्ग'

In XVII. 12 the राजस यज्ञ is declared to be one in which the यजमान has a desire for the फल, while the सात्त्विक यज्ञ is one which is performed by those who have no desire for the reward at all, but unlike that Adhyāya, here (in Adh. XIV), both सत्त्व and रजस् are attitudes implying some attachment, the former for ज्ञान, the latter for कर्म. The Gītā means that a योगिन् (= कर्मयोगिन्) who insists upon doing the actions is as bad as a सन्यासिन् who insists upon abandoning them (for devoting himself to ज्ञान). Therefore one must transgress even the सत्त्व गुण.

9. A summary of verses 6, 7 and 8.

10. One गुण is always predominant while the other two are not; though all the three are always mixed together.

11. As stated in Note on verse 10, at any time all the three गुणs are working in a man; only one of them is predominant. With verses 11-13 Cf. प्रीत्यप्रीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्तिनियमार्थाः । अन्योऽन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ Sā.Kā, 12. With अन्योऽन्याभिभव Cf. Bha Gī. XIV. 10.

12 प्रवृत्तिः आरम्भः कर्मणाम्, etc. So this is the characteristic of one who insists on doing the duties. Similarly, verse 11 shows the characteristic of one who insists on abandoning the actions for devoting himself to ज्ञान.

14. (1) 'यदा-तदा' shows the emphasis on the mental attitude at the time of departure from this world

(2) उत्तमविदाम्—S'aṅkara – महदादितत्त्वविदाम्

It is not मोक्ष, which can be reached by a man dying during the preponderance of सत्त्व

उत्तमविद्—Tilak = the स्वर्ग etc which are the worlds of gods who know the highest principle Rudolph Otto—The place of the सिद्ध-the सिद्धलोक Garbe--Some celestial worlds Deussen—Those who are wisest

16 (1) कर्मण सुकृतस्य—S'aṅkara—सात्त्विकस्य कर्मण , रजस = राजसस्य कर्मण , तमस = तामसस्य कर्मण

(2) अज्ञान—Vide Dasgupta, H. I P, Vol II, P 479

17 A summary of verses 11-12-13

18 ऊर्ध्वं गच्छन्ति—" are born in higher stages of existence " मध्ये तिष्ठन्ति—' remain on the same plane ' and अधो गच्छन्ति—" sink lower " Cf Sāmkhya Kārikā 44

19. (1) नान्य गुणेभ्य कर्तारम्—Cf XIII 20 and 29 in which प्रकृति was declared to be the agent of all actions

(2) गुणेभ्य परम् = निर्गुणम्—' Knows himself as निर्गुण ' – Vide XIII 31

(3) मद्भावम्—Vide Note on XIV 2

20 (1) गुणानेतानतीत्य त्रीन्—Here the ideal is to transcend the three गुणs rather than settle one's self in the सत्त्व गुण as in Adhyāyas XVII and XVIII

(2) गुणान् देहसमुद्भवान्—The गुणs which exist in relation to the Self because it is embodied—Hill His translation is " which owe their being to the body " But S'aṅkara-- देहोत्पत्तिबीजभूतान् We have interpreted तृष्णासङ्गसमुद्भवम् in verse 7 as the cause of तृष्णा and आसङ्ग, similarly, देहसमुद्भवान् should be interpreted as ' the cause of the body ' as S'aṅkara interprets the compound And this is the natural way of interpretation and it would be in harmony with the statement in verse 5, that the गुणs bind the soul in the body = One has to get rid of the body, and not of the गुणs

only Hill's tianslation, therefoie, does not seem to us to be necessaiy

21 (1) It will be seen that a त्रिगुणातीत, like a भक्त (XII) may be a कर्मयोगिन् (v 23) oi a संन्यासिन् (v 25) So, it is wiong to insist that he is only a कर्मयोगिन् oi only a सन्यासिन्

(2) प्रकाश, प्रवृत्ति and मोह aie iespectively the functions of सत्त्व रजस् and तमस्

(3) न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि — ' Does not dislike oi hate them if they aie functioning ', i e , does not yeain aftei संन्यास (by putting a stop to the functions of the thiee gunas, because he dislikes theii activity).

(4) न निवृत्तानि काङ्क्षति—" Does not yeain aftei them if they have stopped some how oi othei ", i e , does not want to continue to do his duties (by way of कर्मयोग even), if by some ieason Natuie has made him fiee fiom them In shoit, a ieal त्रिगुणातीत will long for neithei सन्यास noi कर्मयोग , and, peihaps, hence it is that we find him to be following eithei of the two, not necessarily only one of them

(5) प्रवृत्तिम्--S'ankaia—प्रवर्तित प्रचलित स्वरूपात्। This is not meant by the context ' प्रवृत्ति ' would mean any activity, even a निष्काम activity, the sage, if he is called upon, should not hate, to do disinteiested actions

Rudolf Otto says that the ieply in verse 22 is very meagie But it is not so, iathei it exactly explains who is गुणातीत Cf नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन (III 18) An आत्मरति is not to be benefited by doing his duties noi by ienouncing them (अकृत)

(6) आसीन — Cf आसीन सम्भवात्—Bia Sū IV 1 7

23 (1) न विचाल्यते — Cf. अचलत्व चापेक्ष्य—Bra Sū IV 1 9

(2) गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति — Who remains steady only thinking " The गुणs aie functioning, (not I) " Thus, heie in this veise the त्रिगुणातीत is not desciibed as a सन्यासिन्.

24. S'aṅkara qualifies य with "संन्यासी", but "गुणा. वर्तन्ते" does not justify that addition

समलोष्टाश्मकाञ्चन may mean that the त्रिगुणातीत is a गृहस्थ and does not attach himself to either of लोष्ट, अश्मन् and काञ्चन, though he every day happens to be possessed of it So also तुल्यनिन्दात्मसंस्तुति.

25 सर्वारंभपरित्यागी—This word occurs also in the description of the भक्त in XII 16 and it literally means "one who has abandoned the very actions"

Tilak tries in vain to convince the reader that सर्वारम्भ-परित्याग is the abandonment of selfish desires and not the abandonment of all activities He is inconsistent when he says that there are four paths in the Gītā and yet all these paths require the seeker to do निष्काम कर्मयोग

S'aṅkara—देहधारणमात्रव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थ. He is right

26 (1) भक्तियोगेन—Vide Notes on मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी in XIII. 10 In the light of that verse 'भक्तियोग' may mean "Disinterested Action based upon devotion to the Lord, in which there is no adulteration (in the form of interested action)" This interpretation of भक्तियोग will be in harmony with भक्तियोग the title of Adhyāya XII also Moreover, the Gītā believas in propitiating the Lord by a devotee's own actions which then become योग 'Disinterested Action' Cf, e g, "स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव" (XVIII 46)

This 'भक्तियोग' is a means to गुणात्यय which leads to ब्रह्मभूय—a state of being Brahman We may say that भक्तियोग is here a help to the attainment of ब्रह्मन् in this life

The Gītā does not believe in unmixed ज्ञान or unmixed भक्ति or even unmixed कर्म (निष्कामकर्म) as the means to Mokṣa According to the Gītā always one of these is predominent and the rest are subordinate to that one So, each of these means is a combination of all of them with the predominance of one of them

Rudolf Otto thinks that the mention of 'भक्तियोग'

as a means deprives the passage of its importance as a सांख्य doctrine, because, one expected ज्ञान or the सांख्य knowledge about the difference between पुरुष and प्रकृति to be the means of redemption, (in accordance with verses 19-20) but, instead of this, one finds भक्ति stated as the means of mokṣa

We believe that here ज्ञान, कर्म and भक्ति—all the three are combined, and the ज्ञान of the three गुणs would not essentially differ from the प्रकृतिपुरुषविवेक which may be expected in a सांख्य passage But, in fact, this passage is not a सांख्य passage, as shown by us in the Introduction to our Notes on this Adhyāya

In this passage भक्ति and ज्ञान are, in our opinion, subordinated to (कर्म) योग and the ज्ञान is that of the three गुणs all of which (even the सत्त्व) is to be surmounted by the sage So, this Adhyāya is deservedly called गुणत्रयविभागयोग

(2) ब्रह्मभूयाय– Cf ब्रह्मभूयाय कल्पते in XVII 53 and ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति । समः सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ (XVIII 54) Also ब्रह्मभूत in स योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति (V 24) and ब्रह्मभूतम् in VI 27 All these uses of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत mean that it is a state of जीवन्मुक्ति (the Bliss of Brahman) in this life According to XVIII 53-54 there is yet a higher state than this ब्रह्मभूय and that is the stage of the attainment of पुरुष or Kṛṣṇa

Rudolf Otto explains ब्रह्मभूय as the ब्रह्म mode of Being. " Certainly both ब्रह्मभाव and ब्रह्मनिर्वाण meant, for the present author, no more and no other than something equivalent to the familiar " eternal bliss ". ब्रह्मभाव is simply the ' wondrous state ' which man attains when he enters upon eternal freedom from death and equality with God "

Thus Rudolf Otto is not inclined to take ब्रह्मभूयाय in its literal sense of " becoming one with Brahman ", but he tries to explain it as an earlier stage of bliss reached by the seeker in this life. The obvious reason is that by this interpretation of ब्रह्मभूय he wants to warn against the difficulty arising in the interpretation of

‘ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम्’, if ब्रह्मन् there means the निराकार, अक्षर ब्रह्मन् So, he interprets ब्रह्म in ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् as a state of bliss lower than the stage of eternal bliss (ऐकान्तिक सुख)

But this is a wrong interpretation of ब्रह्मभूय, based upon a wrong understanding of the relation of the निराकार and the साकार aspects of the Reality If we admit the view that here (as always in the Gītā) the निराकार aspect of ब्रह्मन् is lower than the साकार one, we can easily explain both XIV 26-27 and XVIII 53-54

27 (1) Verse 27 gives the reason for the statement in verse 26 The त्रिगुणातीत who propitiates the Lord by भक्तियोग is fit to become ब्रह्मन् because the Lord is himself the foundation of that ब्रह्मन् One who propitiates the Lord must get the state of ब्रह्मन् the aspect lower than that of the Puruṣa or the Lord

S'aṅkara gives three interpretations of ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम् in Bha Gī XIV 27 Vide our foot-note to the text (1) The inner Self (meant by माम्) is the प्रतिष्ठा of अमृतादि स्वभाव परमात्मन् (ब्रह्मन्), (2) I (=Kṛṣṇa) am the शक्ति of ब्रह्मन् by the help of which ब्रह्मन् **proceeds to act** (प्रतिष्ठते) for showing Grace to its devotees. This शक्ति and the Lord are identical, (3) Or Kṛṣṇa may be taken as निर्विकल्पक ब्रह्मन् and ब्रह्मन् in verse 26 as the सविकल्पक ब्रह्मन्

But all these interpretations are wrong in our opinion because they do not consider the relation of the two aspects of ब्रह्मन्

(2) We have already stated the views of several scholars on this verse (27) in our Notes on verses 3-4 of this Adhyāya We may here add that it is only Prof Dasgupta who by giving a literal sense to the verse and by allowing the words of the verse to speak for themselves comes to the conclusion that here we have one of those passages in the Gītā in which the साकार aspect is clearly stated to be **higher** than the निराकार one Most of other scholars interpret verse 27 as teaching the identity of Kṛṣṇa with ब्रह्मन् (neu) But Prof Dasgupta writes as follows —

" But according to the Gītā the personal God as Īśvara is the Supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upaniṣads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personl God or Īśvara. Thus, though in VIII 3 and IX 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman ". (Dasgupta, H I P, Vol II, P 476) He further says that ब्रह्मन् in XIV 27 is identical with the higher अव्यक्त of Adhyāya VIII 20 (Ibid, P 476)

(3) Prof Disgupta interprets " ब्रह्मभूय " in XIV 26 in the sense of Brahmahood (Ibid, P 474) This is not the state of the differenceless merging into the one-ness of ब्रह्मन्, as in the Śankara Vedanat, but, yet "it is a state almost like a state of annihilation and yet it is described as a state of Brahmahood " (Ibid, P 475)— We may add that if we remember that the Gītā places the साकार aspect above the निराकार one, we can easily explain why one who devotes himself to Kṛṣṇa (easily) becomes fit for Brahmahood (XIV 26-27) or why one who has attained to Brahmahood makes a further progress and attains to the Lord ultimatetly (XVIII 54 55)

(4) Rudolf Otto interprets " ब्रह्मभूय " not in the sence of " शाश्वत सुख " itself, but as **something equivalent** to the familiar **eternal bliss** ' So, he says that ब्रह्म in XIV 27 means this lower stage of bliss and therefore Kṛṣna is said to be one on **whom reposes** ब्रह्मन् (this type of bliss) and likewise the changeless, immortality, the eternal law and absolute happiness.

It is in our opinion quite clear that ब्रह्मभूय, like ब्रह्मन् the निराकार aspect, is a lower stage than that of attaining to Kṛṣna, which is the साकार aspect

Adhyāya XV

Introduction.

This Adhyāya is popularly believed to be the most important and the most holy of all the Adhyāyas. The reason of this may be the fact that the Lord is in this Adhyāya called "पुरुषोत्तम" and the etymology of पुरुषोत्तम is also explained here The word "पुरुषोत्तम" is a technical term for the Lord in the Pāñcarātra School of the MBh (XII)

But S'aṅkara gives a different reason for the popularity of this Adhyāya He does not say that this is popularly held to be the most important Adhyāya. Only by way of explaining the word 'शास्त्र' in the last verse of this Adhyāya, he makes a few remarks which show that he is aware of the importance of this Adhyāya in the popular tradition

Rāmānuja says that the importance of this Adhyāya lies in the fact that here the Lord is demonstrated to be 'पुरुषोत्तम' (His commentary on verse 20)

1 (1) किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवानर्जुनेन अपृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विवक्षुरुवाच—S'aṅkara cannot find out any connection between this Adhyāya and the preceding one The same is the case with Tilak and others It shows that each Adhyāya should be looked upon as teaching an independent aspect of योग and along with it an independent mode of explaining (प्रक्रिया) the Advaita Doctrine

(2) वैराग्यहेतो वृक्षरूपककल्पनया संसाररूपं वर्णयति—Sā Bhā

(3) To describe the creation as an अश्वत्थ tree was an

old well-known method, Cf e g, ऊर्ध्वमूलोऽवाक्शाख एषोऽश्वत्थ सनातनः । तदेव शुक्रं तद्ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते ॥ तस्मिँल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन एतद्वैतत् ॥ (Kaṭha Upa VI 1) Here the अश्वत्थ—tree is the Bright One, the Brahman, the Immortal So, it is the Highest Reality It is the resort of all worlds and there is no question of cutting it off.

On the contrary the अश्वत्थ tree of the Gītā seems to us to be a symbol not of Brahman, but of the lower Nature (अपरा प्रकृति of Adh VII or simple प्रकृति of the Gītā), because the Gītā asks a man to cut it off by the weapon of non-attachment Here not only the advice of cutting off the tree is important, but even the weapon, because the weapon is that of non-attachment (असङ्ग) and this means non-attachment to the गुणs and कर्मन् which both are the effects of the Prakṛti If this attachment to गुणs (e g in XIII 21,) is given up (i e, if a man has no आसक्ति for them), the tree of प्रकृति will withdraw itself of its own accord, and this is called the cutting of the tree

(4) Thus it is wrong to say that this simile is **borrowed** from Kaṭha Upaniṣad III 1 (Vide Barnett, The Lords Song, P. 206) Rather, the Gītā gets an idea from the Upaniṣad, but instead of copying it, makes use of it as it likes. R Otto has noticed this nature of this अश्वत्थ tree

(5) So, the charge on the poet who wrote the Gītā that he **quotes verbatim** from the Upaniṣds and **hence** he is not a poet of the first rate, is not proved On the contrary, perhaps this particular passage (XV 1-2) can be pointed out as a piece of poetry, as compared with Katha Upa. VI 1 or the Pauranic quotation in the S'ā. Bhā

(6) मूलम्—S'ā Bhā, ब्रम्ह अव्यक्त मायाशक्तिमत् i e, ईश्वर of the S'āṅkara system—But प्रकृति alone seems to have been meant by मूलम्, because the tree itself represents the माया or अव्यक्त or प्रकृति together with its effects Just as in Bha Gī VII one is asked to overcome माया, similarly here one is advised to cut off this tree

(7) ऊर्ध्वम्—Śankara—कालत सूक्ष्मत्वात्कारणत्वान्नित्यत्वान्महत्त्वाच्चोर्ध्वमुच्यते. 'ऊर्ध्वम्' cannot mean 'upwards" or "in heaven"; ऊर्ध्वत्व does not refer to स्थान.

(8) शाखा—Vide Śā. Bhā.

(9) अव्यय—Sankara—अनाद्यनन्तसंतानाश्रयः.

(10) छन्दांसि—The Vedas Vide our Notes on X. 35. The Gītā does not accept the Vedic Ritualism in its original काम्य form; so the Vedas form part of the tree to be cut off.

यस्तं वेद स वेदवित्—The Gītā does not give the Vedas a permanent place as an Authority. The Vedas have no higher place than that of the leaves (पर्णानि) of the अश्वत्थ tree

Śankara—यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वेदा, ससारवृक्षपरिरक्षणार्थं धर्माधर्मतद्धेतुफलप्रकाशनार्थत्वात्। —But the Gītā wants the tree to be cut off; and that is because the Gītā looks upon the Vedas as encouraging all desires (फलकामा). Vide Bha. Gī. II. 39-45. Cf. त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन.

(11) Śankara's explanation of स वेदवित् is that there remains nothing or none else to be known than this ससारवृक्ष. But this sense is not in harmony with the attitude of the Gītā towards the authority of the Vedas. After cutting off the tree one has yet to find out the Abode of the Purusa or Purusottama (verse 4).

2. (1) गुणप्रवृद्धाः शाखा—This justifies us in taking the मूल to be प्रकृति and not ब्रह्मन्. Cf. also त्रैगुण्यविषया वेदा'. The गुणs are सत्त्व, रजस्, and तमस् 'गुणैः प्रवृद्धा '.

(2) अधश्च मूलानि अनुसततानि—Sankara makes a distinction between the upward roots and the downward roots as regards their nature. But this does not seem to have been intended by the author.

अधः मूलानि are कर्मानुबन्धीनि—The effects (अनुबन्ध-the result) of the lower or downward roots are the actions of human beings This also suggests that 'the roots' mean the प्रकृति, because in the Gītā कर्मन् is said to be the effect of प्रकृति, the lower Nature.

This अश्वत्थ is the pipple-tree according to Deussen and Rudolph Otto. According to some it is the banyan tree called न्यग्रोध. अधश्च मूलानि अनुसंततानि—" While downwards again (new) roots are clinging "—Rudloph Otto says that this growth of new downward roots is possible only of the न्यग्रोध tree.

3 (1) In the first half the poet carries the allegorical conception of अनादित्व of प्रकृति to a flight of imagination of great poetical value and he takes help of the outward appearance of the अश्वत्थ tree which every Indian knows. न अन्तः उपलभ्यते—But the tree is to be cut off. It *can* be cut off.

(2) न रूपं तथा ेपलभ्यत—Śankara is right in saying that the nature of the tree as described in verses 2–3 is not realized by ordinary beings But he is wrong in his explanation of the reason why people fail to understand it (स्वप्नमरीच्युदकमायागन्धर्वनगरसमत्वात्...).

(3) असङ्गशस्त्रेण छित्त्वा—The idea is that not by सन्यास but by mental attitude of detachment one should try to overcome this अश्वत्थ tree. It is not that सन्यास is not a weapon of cutting off the tree, but the author always prefers Disinterested Action to Renunciation.

(4) छित्त्वा—This also shows that the अश्वत्थ tree represents प्रकृति.

4. (1) पदम्...न निवर्तन्ति भूयः-Cf. VIII. 21 (अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तः... तद्धाम परम मम). So this पद or abode is the अक्षर ब्रह्मन्, the (impersonal or) निराकार aspect of the Reality.

(2) तमेव आद्यं पुरुषं प्रपद्ये—Sankara explains तमेव as " यः पदशब्देन उक्तः ". But this is quite wrong, since the context requires तमेव to be connected with यतः प्रवृत्तिः प्रसृता in the fourth पाद. For a similar wrong construction by Śankara, see his भाष्य on VIII. 22 (पुरुषः स पर. पार्थ).

(3) Then, what is the relation between the पद and the पुरुष ? The verse does not mention it and that shows that in the days of the Gītā that relation being very

well known did not require to be particularly stated. On the strength of the Bha. Gī., e g, VIII. 20-22, we suggest that the पद or abode belongs to the पुरुष The पद is the निराकार aspect and पुरुष is the साकार aspect. The former is अव्यक्त or अक्षर; the latter is identified with Krsna.

(4) प्रपद्ये—Rajwade says, it ought to be प्रपद्येत, ' one should surrender himself to'. Śankara supplies "इति एवम्" after प्रपद्ये. Rāmānuja reads 'प्रपद्येत.' The Gītā has many un-Pāninian forms, but it never uses the first person for the third.

(5) प्रपत्ति is a more intense form of भक्ति, as already explained. And in the Gītā the former is meant by the word प्रपत्ति, though no sharp distinction is made between the use of प्रपत्ति and भक्ति.

(6) प्रवृत्ति.—Śankara—संसारमायावृक्षप्रवृत्तिः So, he takes प्रवृत्ति as the cosmic activity of creation It is in this sense that the world प्रवृत्ति is used in प्रवृत्तेश्च (Bra. Sū. II 2 2).

But though it is a fact that the cosmic activity is partly due to the superintendence of the पुरुष (मयाध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्-IX. 10), the real part in that activity is, according to the Gītā, played by प्रकृति. Moreover, the word "प्रवृत्ति" should be compared with प्रवृत्ति, in (1) स्वभावस्तु प्रवर्तते (Bha. Gī V. 14) where प्रवृत्ति refers to the कर्मन्s of human beings and the union of those कर्मन्s and their results (फलs); (2) and यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्। स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः । (XVIII. 46).

In our opinion, there is no word in the verse (XV. 4) suggesting the interpretation of 'प्रवृत्ति' in the sense of सृष्टि, creation. It is not even implied that one should surrender to the Lord as the creator "who creates the creation just as a juggler creates the illusion (ऐन्द्रजालिकादिव माया)" The general or central topic of the Gītā and the use of प्रवृत्ति in the two verses (V. 14 and XVIII. 46) make it quite evident that the Gītā tries to explain the origin of all human actions with the aim of freeing the man from

the responsibility and results of "his" actions. It gives many explanations of this प्रवृत्ति, at least one per each Adhyāya, sometimes more than one in one single Adhyāya Its purpose is to keep the man in the world and yet to make him free from his worries about the results of his actions. For this purpose it teaches the योग (=कर्मयोग), though it does not reject the संन्यास.

It may be asked: Is not the statement about the origin of प्रवृत्ति from the पुरुष contradictory to the same about its origin from स्वभाव? Bha. Gī. V. 14 rather definitely says that the Lord is not at all responsible for the actions of men and their results

The answer is not difficult to find if we admit two facts. Firstly, each Adhyāya of the Gītā is an independent *unit* and teaches *one* independent aspect of योग, 'Disinterested Action', meant for a man of a particular *temperament*. And, secondly, if once the अद्वैतवाद is admitted, where is a contradiction whether the प्रवृत्ति of beings is traced to प्रकृति or to पुरुष or to गुणs, or to any other part of the Brahman? All the principles taken together make up the अद्वैत ब्रह्मन् and if various independent प्रक्रियाs are made out to explain this non-dualism to suit various temperaments of men, they will all be acceptable even philosophically if each प्रक्रिया is self-consistent, no matter if it be apparently inconsistent with the other प्रक्रियाs.

So, we suggest that verse 4 gives an independent explanation of the प्रवृत्ति based upon an independent प्रक्रिया of the अद्वैत वेदान्त or rather Aupanisadic doctrine This is, in our opinion, the पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action' based upon the conception of पुरुष called पुरुषोत्तम to whom प्रवृत्ति or the principle of activity, the origin of all human actions, is traced here.

(7) पुराणी 'Activity' of beings is an old principle. The Gītā makes 'aprinciple' regading the actions of men

(Cf कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि-III. 15, कर्मजान् विद्धि तान् सर्वान्-IV. 32, भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः-VIII 3) and says that this principle is an ancient one (पुराणी).

(8) The doctrine of the MBh. and the later classical सांख्य holds that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति, as is stated in various Adhyāyas of the Gītā

(9) (a) Tilak as usual follows Śankara in interpreting प्रवृत्ति as the activity of the creation (GR. 1st Guj. Ed, PP. 815-816). Thus he misses the support that he would have got for his own view about the central teaching of the Gītā by comparing this verse with Bha. Gī. XVIII 46 (b) Hill-"and unto him, the primal Person, may one go, from whom streamed forth this ancient energy"; so he takes प्रवृत्ति almost as प्रकृति. (c) According to Rāmānuja the प्रवृत्ति is the अज्ञाननिवृत्त्यादेः कृत्स्नस्य एतत्साधनभूता पुराणी प्रवृत्तिः प्रसृता पुरातनानां मुमुक्षूणां प्रवृत्तिः... .. So he takes प्रवृत्ति to be the efforts of the मुमुक्षुs to get Moksa. (d) Deussen-The development of the world (Der Gesang des Heiligen, P. 102). (e) Garbe-The old flood of the existence of the world (Die Bhagavadgītā, P. 148) (f) Rudolph Otto-प्रवृत्ति = the Universe's motion.

5. जितसङ्गदोषाः - सङ्ग is Attachment. Also विनिवृत्तकामाः.- Both these adjectives indicate that the कर्मयोगिन् is the topic here.

6. (1) The purpose of this and all the following verses is to prove that Krsna himself is आद्यपुरुष and that there is nothing higher than or beyond that आद्यपुरुष.

(2) This verse is important for the question of the relation between the Earlier Metrical Upanisads and the Bhagavadgītā As Barnett points out this verse is an echo of Katha Upa. V 15, Śve Upa. VI. 14 and Mu. Upa II. 2 10.

(3) तद्धाम परमं मम—It is not with the intention of giving a theistic colour that the abode is said to belong to Krsna. Rather, अक्षर or अव्यक्त was believed to be an

abode of पुरुष who was higher than अव्यक्त (Cf VIII. 21-22; Katha Upa. III. 1-11

7. (1) Verse 6 refers to अव्यक्त-अक्षर as self-luminous in so far as the Śun, etc. do not illuminate it. In verse 12 the brilliance of the Sun and the Moon, in verse 13 the Moon herself, and in verse 14 the वैश्वानर Fire are indentified with Krsna. Thus, all these verses discuss objects which are centres of light. Moreover, verse 12 discusses the nature of the light of the Sun who is mentioned in verse 6 as not illuminating the abode of Krsna. Thus, verses 7-11 may appear to some to be an interpolation, because they deal with the जीव. But, we suggest that in the days of the Gītā, the जीव was held to be of the nature of light. " The individual soul is like the light, etc., but not so the Supreme One " (Bra. Sū. II. 3. 46). Vide Bra. Sū. III. 2. 15-19. So, there is no wonder that the soul comes in for discussion between verses 6 and 12.

(2) Bra. Sū II 3. 45 (-अंशो नानाव्यपदेशात् . ..The individual soul is only a particle of Brahman......because the Gītā-XV. 7-says so) refers to this verse of the Gītā according to all comentators. The Sūtra is अपि च स्मर्यते and the topic is the size of the जीव.

(3) As we shall show below the mention of the जीव as an अंश of the Lord is intended to prove that the action of drawing the senses and the mind from the प्रकृति is done really by the Lord Himself. Vide Note (1) on verse 12.

(4) कर्षति—This verse explains how the soul in the beginning of the world comes to get the subtle body. This subtle body is already mentioned in Br. Upanisad

According to this verse (XV. 7) the subtle body consists of five ज्ञानेन्द्रियs and the mind. At the beginning of the creation, the जीव draws out these for himself from the प्रकृति. That these make up the subtle body is clear from verse 8 in which they are stated to accompany the जीव when he leaves one body and passes into another.

According to the theory of the classical सांख्य the subtle body consists of महत् or बुद्धि, अहङ्कार, मनः, पञ्चज्ञानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि = 18 principles. Cf. महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम् in Sāmkhyakārika 40. Vide Tilak, GR. 1st Guj. Ed., P. 188.

(5) ममैवांशः—Relation of जीव and God=अंशांशिभाव.

(6) कर्षति—In the पाञ्चरात्र system the individval soul is called सकर्षण. Some connect संकर्षण with 'कर्षति'. But the Gītā does not show any knowledge of this second व्यूह of the चतुर्व्यूह doctrine.

(7) Sankara explains the return of जीव the अंश to Brahman the अंशिन् by giving two different उपमाs, (i) the return of reflection of the Sun into water to the Sun himself, (ii) the return of the घटाकाश to आकाश itself—And he also says that the निरवयव परमात्मन् can have अवयवs or अंशs in the from of a part of परमात्मन् being circumscribed by an adjunct (उपाधि) caused by अविद्या.

Different Ācāryas give different explanations of अंशांशिभाव. Sankara's two explations are in accordance with two different theories about the soul in vogue in his system, viz., बिम्बप्रतिबिम्बवाद (the soul is the प्रतिबिम्ब of the Lord who is the बिम्ब) and अवच्छेदवाद (the soul is a part of Brahman limited by the अन्तःकरण). Rāmānuja and others believe that on account of the wonderful powers of Brahman, a real part of Brahman is possible and he would also say that जीव is the शरीर or शेष of परमात्मन् 'the आत्मा of जीव' and the शेषिन्.

The author of the Brahmasūtra accepts this अंशांशिभाव (Bra. Sū. II. 3. 43-45) and supports this view by quoting this verse (XV. 7) as already stated.

(8) The Sūtrakāra does not seem to give any explanation of the अंशांशिभाव. Sankara has given two explanations, as we have already noted above. This view of Bha Gī. XV. 7 is different of the general view about the soul in the Gītā, e. g., that in Adhyāya XIII where क्षेत्रज्ञ is said to be the same as Kisna (XIII. 2) But Sankara, while

explaining both the views (that of complete identity of the two in XIII. 2, and the other of अंशांशिभाव), tries to solve the contradiction between the two views.

But, in our opinion, each Adhyāya has its own philosophical doctrine and so it is not necessary to reconcile the various theories about the same principle given in the different Adhyāyas of the Gītā. They need not be taken as contradictions.

(9) Śankara's explanation of प्रकृतिस्थानि कर्षति is also worth noting. He takes प्रकृति, not as the Nature, but as the natural place, i. e , the place of residence of the श्रोत्रादीनि इन्द्रियाणि e g. the प्रकृति of श्रोत्र is the कर्णशष्कुलि. And ' कर्षति ' is taken as referring to the time of the soul's उत्क्रान्ति " departure from the body ".—But this does not seem to be the correct explanation — ' प्रकृति ' must mean ' the Nature ' the अपरा प्रकृति of the Lord and the verse must explain how the अंश जीव comes to possess a लिङ्ग देह for the first time as it were (perhaps after a प्रलय). The next verse (8) simply says that this लिङ्ग देह is taken away from the gross body by the soul at the time of उत्क्रान्ति.

Sankara's interpretation of प्रकृतिस्थानि is however supported by प्रकृतिस्थ. पुरुषः in XIII. 21. Cf. also कर्षति in निश्चकर्ष यमो बलात् *infra*.

8 (1) Sankara construes यच्चाप्युत्क्रामति with verse 7 and शरीरं यदवाप्नोति with गृहीत्वैतानि संयाति.

But this is not the natural construction of the words in the two verses.

(2) Dr. Bhandarkar—There is a new point brought out in this chapter. And that is that the animal soul goes out of the body (= the gross body) along with the six senses and enters new ones in that condition (Vaisnavism, etc.)

(3) वायुर्गन्धानिवाशयात्—What other simile can be given for the soul taking the subtle (सूक्ष्म) or characteristic (लिङ्ग) body with him at the time of leaving an earlier body and entering a new body (शरीरं यद् अवाप्नोति).

(4) Cf Bia. Sū III 1 1—तदन्तरप्रतिपत्तौ रहति संपरिष्वक्तः प्रश्न-निरूपणाभ्याम् । Also see S'āṅkara Bhāṣya on Bra. Sū IV. 2 8

(5) Accoiding to Br Upa IV 4 3 the leaving of an old body and the enteiing into a new body aie two events which occui simultaneously and we believe that the fiist half of this veise holds that view and hence the woid 'यद्' (=यदा) is iepeated in it We quote the S'ruti — तद्यथा तृणजलायुका तृणस्यान्तं गत्वान्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरत्येवमेवायमात्मेदं शरीरं निहत्याविद्यां गमयित्वान्यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसंहरति ।

This verse shows that the soul **first** enters a new body and **then** withdiaws the self (=the subtle body) fiom the pievious gioss body So this veise of the Gītā **also** mentions the entrance **first** and the depaiture fiom the eailiei body **next** This also shows that S'ankaia's inteipretation of verse 8A is not coriect

Deussen takes शरीरं यदवाप्नोति as iefeiring to the soul's entrance into a body and यच्चाप्युत्क्रामति as ieferiing to the departure fiom the **same body** (Dei Gesang des Heiligen, P 102)

(6) Cf ततः सत्यवतः कायात् पाशबद्धं वशंगतम् ।
अङ्गुष्ठमात्रं पुरुषं निश्चकर्ष यमो बलात् ॥

(7) ईश्वर —S'ankaia—देहादिसंघातस्वामी—But S'ankaia's qualification that the जीव is the Loid only of the देह and इन्द्रिय s is not justified by the verse itself If we compaie this word ईश्वर with परमेश्वर in XIII 27 and परमात्मन् in XIII 31, we can conclude that the individual soul is called ईश्वर because he is held to be the same as the Loid The Gītā seems to put both the views (that of अंशांशिभाव and that of the soul being identical with the Loid) side by side because both the views weie in vogue and hence in its days no readei would be suiprized to find them stated in the same context

Rāmānuja also explains ईश्वर as इन्द्रियाणामीश्वर .

(8) It should be added heie that accoiding to another

theory the soul has a third body called 'कारणदेह' the causal body in addition to the सूक्ष्म or लिङ्गदेह and the स्थूलदेह (Vide Māṇḍūkya Upaniṣad) The author of the Brahma-sūtra believes in only two bodies (Bra Sū IV 2 8-10)

9. (1) This verse refers to the gross body and श्रोत्रम् etc, should mean the visible place of the particular sense in the gross body

(2) अधिष्ठाय विषयानुपसेवते—The soul enters in (resides in) the gross body and then only can he **experience** the objects of sense through the ज्ञानेन्द्रियाणि and मनस् The Sāmkhyakārikā definitely says that in the **subtle** body no उपभोग (experience of the विषयs) is possible (निरुपभोगं लिङ्गम्—Sām Kā. 40)

10. (1) पश्यन्ति--It is not impossible to know the soul, but it is not easy to see it

(2) The first half of the verse mentions the three states of the soul, viz, (1) his departure from a gross body (उत्क्रान्ति), (2) his residence in a subtle body (स्थिति) when he cannot have any experience of the objects of sense (this seems to be the sense of स्थितम्), and (3) his stay in the gross body when he can experience the objects, being united with the गुणs 'the objects of the senses' or 'the constituents of the प्रकृति' which form the gross body (Cf प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान् गुणान्)

(3) For a detailed discussion of the उत्क्रान्ति vide Bra. sū II 3 19-20, III 1 1-7 and IV. 2. 1-10.

11 (1) The soul residing in the body can be seen or known by the yogins after a continued effort for a long time

The mention of knowing the soul 'the अंश of the Lord' will not be out of place if we just remember that the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire can be known immediately and hence it is necessary for the Lord to say how the soul can also be seen

(2) ' योगिन ' seems to mean ध्यानयोगिन , because the verse seems to refer to some practice of meditation

12. (1) S'ankara says that verses 12–15 give the विभूतिसंक्षेप (a brief statement of the विभूतिs ' special manifestations ' of the Lord)

We believe that the philosophical portion of this Anhyāya is concerned with explaining the highest principle, viz , the पुरुष, the साकार aspect of the Reality, as the PuruṢottama and that therefore the महात्म्य or glorification of the पुरुषोत्तम-conception of God is given here It is form this PuruṢottama who represents the पुरुष that the ancient principle of **activity** is derived here (verse 4) And the aspect of योग called पुरुषोत्तमयोग is based on this idea Considered from this standpoint, the purpose of the mention of the special manifestations here seems to us to be that of showing the **activity** of the Lord under those forms, in other words, the author here says that the activities of the जीव (उत्क्रान्ति, स्थिति, भोग), the activity, of illuminating the entire world, of the Sun, the Moon and the Fire, which they do by means of their innate **brilliance,** the activity of the earth **to sustain** the beings that move on it, the activity of the Soma, viz , that of **nourishing** the herbs, the activity of the वैश्वानर (fire) **to digest the food,** the activity of the साक्षिन् in the heart of every man, viz , that of remembering and knowing, and also the various functions done by the deities of the Vedas, the activity of writing (composing) the Vedāntas and knowing the Veda (though done by the sages)—all these **particular activities** are really the activities of the Lord Hence, the activity (प्रवृत्ति) as an (ultimate) principle has proceeded from the Lord It should be noted that verses 7–15 mention **certain activities** done by certain objects which are here identified with the Lord, because it is to be proved that these **activities** are really done by the Lord and hence these objects are all of them manifestations

of the Lord The fact of the **actions** being done by the Lord is here more important than the fact of the Lord being manifest under these objects

(2) जगद्भासयतेऽखिलम्—The verse aims at telling us that the activity of illuminating the (entire) world is done by the Lord because the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire which illuminates the world is really the Lord's brilliance

13. (1) भूतानि धारयामि—There is a force within the earth which **sustains the beings** that move on the earth Instead of telling that " the force within the earth which sustains the beings on the earth is my own force ", the Lord says, 'Having entered the earth **I sustain** the beings by my force ', so, this form of the expression makes it clear that the Lord emphasises the fact that the particular objects **derive their activity** or function from Him

(2) सोम —Barnett-In the Ṛ V Soma is the chief and parent of all plants, in the Brāhmaṇa period it is identified with the Moon, which is regarded as the Soma drunk by the gods, and which by its essential moisture vivifies all vegetation on earth.

(3) पुष्णामि— The Moon's activity of vivifying the herbs is derived by the Moon from the Lord, just as the activity of the earth to sustain the beings is derived by the earth from the Lord, or the activity of the Sun to illuminate the earth by his brilliance is derived by the Sun from the Lord

14. (1) The वैश्वानर fire performs the act of digesting the food, but this activity of the वैश्वानर fire is derived from the Lord because the Lord is Himself the वैश्वानर Fire.

(2) In Chā. Upa V 11-18 the वैश्वानर आत्मन् is mentioned and in Bra Sū I 2 24-32 it is proved that the आत्मा वैश्वानर is the साकार aspect of Brahman The author of the Brahmasūtra first proves that the Chā Upa. (V. 11-18) uses the word वैश्वानर आत्मन् in the sense of the

Puruṣa and then he says that according to some the verse in the Smṛti, i e, Bha Gī XV 14, **may be looked upon** as an Inference (for the conclusion that वैश्वानर is a name of the पुरुष—Bra Sū I 2. 25—स्मर्यमाणमनुमानं स्यादिति—इति would mean that it is not his own view)

The Sūtrakāra himself seems to look upon वैश्वानर in the Gītā as the वैश्वानर अग्नि the gastric fire, because he gives the view that the Gītā means by वैश्वानर the पुरुष, as the view of some. Moreover, as the अग्नि is also mentioned in verse 12, and as the action of 'पचामि अन्नम्' is emphasized, we should come to the conclusion that वैश्वानर meant here is the gastric fire

(3) अन्न चतुर्विधम्—The four kinds of food are those that are respectively masticated, swallowed, sucked and licked

(4) भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्न सोमस्तदेतदुभयमग्नीषोमौ: सर्वमिति पश्यतोऽन्नदोषलेपो न भवति—S'ankara seems to refer to the practical use of the teaching about वैश्वानर अग्नि

15 (1) The जीव is already declared to be a part (an अंश) of the Lord (verse 7) This verse, in our opinion, says that the Lord is the Witnessing Soul in the heart of every being Cf. ईश्वर: सर्वभूताना हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति । भ्रामयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया (XVIII. 61)

(2) मत्त. स्मृतिर्ज्ञानमपोहन च—Here we have some more **activities** which belong to the beings but which the author wants to explain as derived by the beings from the Lord The verse lays emphasis on the actions of remembering, knowing and rejecting as what is not true, originally belonging to the Lord, and, secondarily, to the individual soul, just as the action of illuminating the entire world which the Sun does, is traced to the Lord, in the sense that the lustre of the Sun is derived from him The individual soul remembers, knows and rejects what is not true but he does so under the influence of (inspiration from) the Lord

S'ankara takes अपोहन as ज्ञानस्मृत्यो. अपोहनम् and **then** says that this happens in the case of the पापकर्मिण .

Some scholars hold that the actions of remembering knowing and rejecting what is not true, are done by the soul under the influence of the Lord, present as the Witness in the heart of all beings But this is a doubtful theory In the sentences of the Gītā in which the Lord is mentiond as the Witness, e g, in XIII 22, we find the Witnessing Soul as anumantr, 'one who gives his consent to the soul (in his good deeds)'. But we have no statement in the Gītā that the soul derives his ज्ञान, स्मृति and अपोहन from the Witnessing Soul So, we suggest that the actions of the ज्ञान, स्मृति and अपोहन of the soul are here said to be derived from the Lord in so far as the जीव is an अंश of the Lord

(3) वेदै and वेदान्तकृत्—It is clear that the author makes a distinction between वेद and वेदान्त So, Veda must refer to the Samhitās of the Vedas, referred to as ऋक्, सामन् and यजु in the Gītā (IX 17, X 35) or as छन्दांसि (XIII 4 and XV 2). As to 'वेदान्त', this word must refer to those Upaniṣads which were known to the Gītā and which, we believe, are mentioned under the name of ब्रह्मसूत्रपदानि in Bha Gī XIII. 4

The word 'वेदान्त' is believed to occur for the first time in the S've Upa. (VI 22) which was, according to Dr Bhandarkar, a precursor of the Gītā.

(4) वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य --Vide our interpretation of ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधै पृथक्—XIII 4 A) We suggest that this verse which definitely refers to the संहिताs as distinguished from the Vedantas, should be interpreted in the light of एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (ṚV.I 164 46) The संहिताs teach various deities इन्द्र, वरुण, अग्नि, अश्विनौ, etc, and these deities are described as performing various functions, which are very well known to the students of the Ṛgveda. According to the view एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति *(Ibid)* all these functions will have to be looked upon as proceeding

from the Lord who is **described** in the संहितास **under various names** As वेद means संहितास only, and as some **actions** are emphasized here (in XV 9-15), we suggest this interpretation of verse 15c

Verse 15c should not be interpreted as showing that the Vedas do not treat of the Ritualism and are subsidiary to the Upaniṣads This view is a later view, not known to the Gītā, though it knows the view that Upaniṣads are subsidiary to the Vedas (Cf Bha Gī II 42—वेदवादरता पार्थ नान्यदस्तीति वादिन)

(5) वेदान्तकृत्—The Gītā knows that the hymns of the Ṛgveda are sung by the Ṛṣis (ऋषिभिर्बहुधा गीतम्) (It does not know a system called वेदान्त) It knows the literature called वेदान्तs and thereby it means the Upaniṣads It is thus likely that the Gītā knows that the वेदान्तs **were composed** or sung by several Ṛṣis The Gītā here says that these वेदान्तs were composed by the Lord who is therefore called वेदान्तकृत् The Gītā does not intend to deny the Ṛṣis' authorship (or revealership) of the वेदान्तs, but is says that these precious works were composed by the Ṛṣis under the Lord's inspiration and hence this प्रवृत्ति of the Ṛṣis is really the Lord's प्रवृत्ति (यत· प्रवृत्ति प्रसृता पुराणी—verse 4d)

S'aṅkara explains वेदान्तकृत् as वेदान्तार्थसंप्रदायकृत्, perhaps because according to the theory of the अपौरुषेयत्व of the श्रुति even the Lord cannot be said to be the author of the वेदान्तs

(6) वेदविदेव चाहम्—वेदविद् च अहमेव—

एव in वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य means that the principle which is praised under the names of इन्द्र, वरुण, अग्नि, etc is none else but the Lord Similarly, if we find some sage **knowing** the Vedas, we should say that he knows it because his **act of knowing** it was inspired by the Lord only In this sense the Lord alone can be said to be the knower

of the Veda—It seems that even before the Gītā was composed, the sense of the वेदs had become a mystery.

16. (1) S'aṅkara and most of the commentators and also modern scholars including Tilak believe that in verses **7-15** we have simply a repetition or, a copy of the विभूति अध्याय (विभूतिसंक्षेप उक्त.).—But we have suggested that this section emphasizes the various **activities** of the various persons and deities, and is intended to trace these activities to the पुरुष who is called पुरुषोत्तम — If this be not the purpose of verses 7—15, we fail to understand why the topics of the इन्द्रियकर्षण, भूतधारण, औषधिपोषण अन्नपाचन, etc, be mentioned here

(2) निरुपाधिकस्य केवलस्वरूपनिर्दिधारयिषया उत्तरश्लोका आरभ्यन्ते—S'ā Bhāṣya S'aṅkara holds that पुरुषोत्तम who is said to have pervaded the three worlds and to be their maintainer is the निरुपाधिक ब्रह्मन् of his school !

(3) तत्र सर्वमेवातीतानागतानन्तराध्यायार्थजातं त्रिधा राशीकृत्वाह— S'aṅkara In our opinion, we may compare and contrast the principles of the various Adhyāyas, but it is not possible to identify the principles in one Adhyāya with those in other Adhyāyas, and, therefore, each Adhyāya, in our opinion, is an independent unit

(4) लोके — This means that the two principles called two पुरुषs are to be found **in this world** (लोके) and the third principle called पुरुषोत्तम is a transcendent principle Also verse 18 (अक्षरदपि चोत्तमः) means that the पुरुषोत्तम aspect of the Reality taught here is a transcendent aspect

(5) सर्वाणि भूतानि— We have shown that भूतानि means, **souls in the bodies.** It does not mean **only bodies** Moreover, as every being is a soul in a body, every being is here called "क्षर पुरुषः" It is an aspect of the Reality just as the अक्षर पुरुष is another aspect of the Reality

So, the word क्षर does not here mean **mutable** or destructible It seems to mean only that which undergoes

a change'; the souls in the bodies (beings) can be said to be क्षर "changeable" in this sense. The word कूटस्थ given as an explanation of अक्षर· (पुरुष) also strengthens this meaning of the word "क्षर."

(6) "क्षरः पुरुष·" in the light of क्षरः सर्वाणि भूतानि means "all beings are called क्षर पुरुष", i. e, every being is a क्षर पुरुष.

(7) Every being is called क्षर पुरुष, the कूटस्थ one is called 'अक्षर पुरुष'. Like the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष is also in this world (लोके), i. e., it is a principle in this world. The Gītā here speaks of it as if it were very well known. कूटस्थ is in the singular number So, the principle 'अक्षर पुरुष' must be explained to mean a single entity. We suggest that कूटस्थ refers to the साक्षिन् in the heart of all beings. कूटस्थ is a principle in the लोक and साक्षिन् is also in the लोक The body which is changing (अकूटस्थ) belongs to the जीव and not to the साक्षिन् though the latter lives with the जीव in the body In XII. 3 the principle called अक्षर is said to be कूटस्थ 'unchanging'. It is a principle called अक्षर, while the present verse mentions a principle called 'अक्षर पुरुष·' Moreover, the अक्षर in XII. 3 is an object of meditation and must be taken as outside this world, while the अक्षर पुरुष is a princ ple in this world (लोके) In VI 8 the yogin is described as कूटस्थ, one who is 'unchanging', i e, unaffected by pleasure and pain, etc The साक्षिन् is a भर्तृ and भोक्तृ but still he is an on-looker (उपद्रष्टृ) One more reason which suggests the identification of अक्षर पुरुष with the उपद्रष्टृ of XIII. 22, is that the latter is called परः पुरुष, while the soul is called पुरुष. in the preceding verse (पुरुषः प्रकृतिस्थ· etc.), which will correspond to क्षर पुरुष.

17-18 (1) उत्तम = lit the uppermost 'अन्य·' shows that the उत्तम पुरुष stated in verse 17 is different from both the क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष. The term परमात्मन् the highest ātman is applied (उदाहृत.) to Him alone according to this Adhyāya. (Adhyāya XIII. 31 applies the term 'परमात्मन्' to the जीव in a secondary sense) He enters all the three worlds, not

only this world, unlike the क्षर and अक्षर पुरुषs who exist in this world only. And unlike क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष, this highest पुरुष sustains the three worlds. He is the unchanging ईश्वर (अव्यय ईश्वर), as compared with the जीव who may be called ईश्वर.

(2) Verse 18 explains the term पुरुषोत्तम etymologically It means the highest पुरुष, and the पुरुषोत्तम is the highest (aspect of the) पुरुष, because He is higher than क्षर पुरुष and also higher than अक्षर पुरुष.

(3) Verse 18B implies that the term ' पुरुषोत्तम ' was already a conventional term well known to the people and the Gītā is only trying to explain it etymologically.

(4) लोके प्रथित·—By the time of this Adhyāya (and, in our opinion, even before the earlier Adhyāyas were finally re-written) the term ' पुरुषोत्तम ' had become a popular word for God It continued to be so used and later on in MBh XII. 334-351 the नारायणीयपर्वन्, it came to be a technical term for the conception of God in the पाञ्चरात्र system.

(5) वेदे प्रथितः--As this Adhyāya clearly distinguishes between वेद and वेदान्त, we would like to explain this reference to the conception of पुरुषोत्तम being known in the वेद as a a reference to the पुरुष e. g, in the पुरुषसूक्त and other hymns in which the personal or साकार रूप of God is stated

(6) To explain the conception of the Reality in Adh. XV-The Reality consists of the अद्वैत of जीव, साक्षिन् and the transcendent ईश्वर. All the three are पुरुषs because the aspect of the Reality, here thought of, is the साकार one. So the साकार aspect has in fact three aspects · (1) the जीव aspect called क्षर पुरुष, (2) the साक्षिन् aspect called अक्षर पुरुष, and (3) the ईश्वर aspect called उत्तम पुरुष or पुरुषोत्तम Already, the first aspect was called from very early times ' पुरुष ' and the second aspect पर: पुरुषः (XIII. 22). The third aspect was also called पुरुष, but now the expression ' पुरुषोत्तम ' was reserved for it, as compared with the aspects called पुरुष and पर पुरुषः.

Besides this पुरुष aspect, there was the निराकार aspect, which seems to be called पदम् in verse 4 (Cf. VIII. 20). This पदम् cannot be identical with क्षर पुरुष, अक्षर पुरुष (which is in the लोक), and उत्तम पुरुष. The प्रकृति with the three gunas referred to in the description of the अश्वत्थ tree may be another aspect of the Reality.

All these aspects taken together form the Reality as conceived in Adhyāya XV The पुरुषोत्तम aspect, called 'पुरुष' also, is here the source of प्रवृत्ति, i e., activity, though in the other Adhyāyas the प्रकृति aspect is described as the origin of कर्मन्, activity. And we have already suggested that in the अद्वैतवाद (the Doctrine that whatever is, is one, or rather, that whatever is, is 'not two,' 'non-dual,' i. e., Non-dualism) it is not objectionable to say that प्रवृत्ति or कर्तृत्व is derived either from the पुरुष aspect or from the प्रकृति aspect

(7) Now we may study the various interpretations of verses 16-18 —

(a) Sankara takes सर्वाणि भूतानि as all created effects (समस्तं विकारजातम्) and this is the perishable (क्षर) पुरुष, a name given to the sum total of all perishable objects of the world. The अक्षर पुरुष is the उत्पत्तिबीज of क्षर पुरुष and it is the मायाशक्ति of the Lord, it is called कूटस्थ because it appears as various illusions (कूट = an illusion). It is called अक्षर because there is no end of the बीज of संसार. पुरुषोत्तम is the निरुपाधिक ब्रह्म, it is नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव. अन्य = अत्यन्तविलक्षण, quite different from क्षरपुरुष and अक्षरपुरुष Śankara makes various additions to each word in 17 B. आविश्य = स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य and बिभर्ति as स्वरूपसद्भावमात्रेण बिभर्ति. He explains ईश्वर as ईशनशील

We wonder how all effects even as a whole can be called पुरुष at all and how also the बीज or मायाशक्ति can be called पुरुष. According to our interpretation the जीवात्मन् as well as the साक्षिन् are both called पुरुष and the Gītā here only distinguishes them as क्षर and अक्षर 'मायाशक्ति' cannot

be literally called अक्षर. Sankara's interpretation of उत्तम पुरुष as निरुपाधिक ब्रह्म is also wrong because (1) the latter cannot be called पुरुष at all (पुरुष implies a human figure), (2) again 'लोकत्रयमाविश्य' can be applied to the पुरुष inasmuch as the Sun and the Moon are His eyes, the sky is His head (Mu Upa. II. 1. 3), (3) and 'बिभर्ति' is a charateristic of the personal aspect (पुरुष) only. Śankara's meaning of कूटस्थ which is based upon a fancied etymology is also objectionable The word कूटस्थ has the sense of unchanging and it can be an attribute of the साक्षिन् Similarly, ईश्वर can also be an attribute of the पुरुष aspect of the Reality

(b) Rāmānuja takes लोके as लोके प्रथितौ, but लोके should mean that क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष exist in this world. He takes क्षर पुरुष as अचित्संसृष्टसर्वभूतानि, "all beings associated with the Matter which is of the nature of change (क्षरणस्वभाव)" He says that 'पुरुष', the singular form, is used because अचित्, the उपाधि of all beings, is one According to him अक्षर पुरुष is the मुक्तात्मन् who is free from the contact with अचित् (अचित्संसर्गवियुक्त); this अक्षर पुरुष is not "common to the bodies of ब्रह्मा and others" and is hence called कूटस्थ, 'separately existing' He takes special care to say that अक्षर पुरुष is used for मुक्त पुरुष but that does not mean that till now only one soul has attained liberation; so, he explains the singular number of अक्षर पुरुष as referring to the one adjunct of all मुक्तs, viz,, 'separation from अचित्' (अचिद्वियोगरूपैकोपाधि).—We agree with him that the bound (बद्ध) soul is called क्षर पुरुष. But his explanation of the singular number of क्षरः पुरुषः seems to be far fetched, we would rather say that 'every being' is a पुरुष and because it is a soul in the body, it is a क्षर पुरुष.—The मुक्तपुरुष is a पुरुष who was once bound and has now become कूटस्थ in the state of liberation; but 'कूटस्थोऽक्षर उच्यते' seems to refer to a पुरुष who is, and has always been, कूटस्थ and such a पुरुष is the साक्षिन् in the human heart. He is one in all beings, so the singular number of अक्षरपुरुष can be easily comprehended. Verse 17 is in harmony with suits the personal

conception of ईश्वर in Rāmānuja's system; but his explanation of लोकत्रय as (1) अचेतनम् (अचित् = the Matter), (2) the बद्धजीव and (3) the मुक्त जीव is indeed far fetched—Rāmānuja's quotation (Upa.) about उत्तम पुरुष does not refer to the Lord, but to the मुक्त soul.

(c) Tilak—Every being (भूत) which perishes is क्षर पुरुष and it is the 'व्यक्त' of the सांख्य, अक्षर पुरुष is the प्रकृति or अव्यक्त the origin of all beings; पुरुषोत्तम is the अक्षर ब्रह्मन्. So, according to Tilak, verses 16-18 mention व्यक्त, अव्यक्त or प्रकृति and अक्षरब्रह्मन्. It is a view almost identical with Sankara's.

(d) Deussen—He does not explain अक्षर पुरुष as the साक्षिन्, and he seems to take उत्तम पुरुष as the साकार aspect of the Reality His meaning is not very clear.

(e) Garbe considers verse 15 as a later interpolatation, but takes verses 16-18 as original. This is wrong, because verse 15 mentions the साक्षिन् and we believe that the topic of verse 16 is closely connected with the topic of verse 15.

According to Garbe 'पुरुषौ' means 'two natures;' सर्वाणि-भूतानि = all things, i. e, the sum total of all products, कूटस्थ = the unchanging spirit, he is the imperishable nature Garbe takes 'उत्तमपुरुष' as the personal Reality

(f) Rudolph Otto—" This (verse 16) is a very free use of the word पुरुष " (The Original Gītā, P. 301). The mutable (क्षरपुरुष) are all beings (and modes of Nature), the immutable is the sublime (spirit) (higher than Nature). According to Rudotph Otto क्षर पुरुष is the Nature, अक्षरपुरुष is the world of souls, and उत्तम पुरुष is the Highest Spirit (God).

But how can the Nature be called पुरुष at all? And the Nature is really अक्षर And the world of souls, i e., the individual souls, cannot be described as कूटस्थ 'unchanging', in so far as the soul is in the body. The Gītā also uses the word कूटस्थ for a बद्ध जीव provided that बद्ध जीव is a self-controlled yogin (VI. 8). The बद्ध जीव during transmigration is not called कूटस्थ

Rudolph Otto seems to interpret क्षर, अक्षर and ईश्वर in the light of the same terms used in Śve Upa. I 10. But, in our opinion, the Gītā uses those terms for its own particular doctrine, as is mostly the case when the Gītā borrows terms from the Upanisads

(g) Dr. Bhandarkar—"The triad, क्षर, अक्षर or आत्मन् (individual soul), and the ruling one God, is mentioned in Śve. Upa. I 10, which work is a precursor of the Bhagavadgītā".

(h) Dr Belvalkar—He seems to follow the view of Dr. Bhandarkar, who is also followed by Ruddph Otto — Tilak's view is the same except that by अक्षर he takes the अव्यक्त प्रकृति instead of the non-manisest or immutable individual soul or self.

(i) Sir S. Radhakrishnan–' क्षर ' the changes of the प्रकृति, the transitory manifestations of the प्रकृति The अक्षर cannot mean the supreme reality because in the very next verse the Gītā declares the supreme being to be the परमात्मन्, the Lord, therefore अक्षर must mean the प्रकृति the permanent background of the world. He says that "(द्वौ) इमौ लोके" means that the two क्षर and अक्षर पुरुषs must be within this world of experience.

According to this view which is like that of Tilak, we have no mention of the जीवात्मन् in these famous verses of the Gītā. Moreover, that the effects of प्रकृति or even प्रकृति itself be called पुरुष is a view not as likely as the view that the जीव and the साक्षिन् are the two पुरुषs. As 'क्षर' means 'changing' and that too, as due ty the association of the body, क्षर पुरुष can be properly the जीव in the body.' About पुरुषोत्तम he seems to say that ब्रह्मन् declared to be the basis of the finite, cannot be looked upon as a mere abstraction and hence it is possible for us to interpret the conception of पुरुषोत्तम as that of the conqrete personality which is superior to the false abstraction of the infinte and the finite (Sir S. Radhakrishnan—H. I. P., Vol. I, PP. 533–584).

[Sir S. Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's interpretation of these verses of the Gītā are founded upon his belief that "Rāmānuja, to suit his own special theory, makes क्षर stand for the principle of प्रकृति, and अक्षर for the individual soul, and regards पुरुषोत्तम, or the superior self, as superior to both these" (*Ibid.* PP. 533-534). But this summary of Rāmānuja's interpretation is wrong. He takes क्षरपुरुष as बद्ध जीव (rather than प्रकृति or अचित्) and अक्षर पुरुष as मुक्त जीव. He clearly says so in his bhāsya on verse 17 (अन्य: = क्षराक्षरनिर्दिष्टाभ्यां बद्धमुक्तपुरुषाभ्यामन्य:)

(j) Prof. Dasgupta takes क्षर: पुरुष: as the lower पुरुष (as the जीव in bondage) and अक्षर: पुरुष as the higher पुरुष, the साक्षिन् residing in the human heart, who remains unchanged (कूटस्थ, अक्षर) and uninterrupted amidst all the experiences of joy and sorrow on the part of the क्षरपुरुष who enjoys and suffers. He seems to interpret verse 17 as referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष of verse 16d He explains verses 17-18 by saying "It is this (referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष) higher self (उत्तम पुरुष), different (अन्य) from the other पुरुष and called also परमात्मन्, that pervades the three worlds and upholds them as their deathless God God, however, transcends both the क्षरपुरुष and the अक्षर पुरुष and is therefore called पुरुषोत्तम" (Dasgupta, H I P, Vol. II, P. 466).

We must note that verse 17 contains तु which must mean that the topic of verse 17 is neither क्षर पुरुष nor अक्षर पुरुष 'अन्य' means "different from both क्षर and अक्षर पुरुषs.' Though the name 'परमात्मन्' is used for the साक्षिन् in XIII 22, the occurence of the same name in XV. 17 for a different aspect need not confound us. Moreover, "उत्तम पुरुष:" in verse 17 cannot be different from पुरुषोत्तम in verse 18. How can we also say that the साक्षिन्—aspect which resides along with the soul in the human heart pervades the three worlds? Dasgupta translates "परमात्मेत्युदाहृत" as "called also परमात्मन्", thus the adds also. His method of translation by which he separates the God of

verse 17 from that of verse 18 is rather not in accordance with the usual construction of these verses. He adds 'however' to show that verse 18 mentions a new topic different from that of verse 17.

Dasgupta explains the relation of the lower or क्षर पुरुष to the अक्षर पुरुष as that of the reflection or the image to the reflected or the original (*Ibid.* P. 468) We have suggested that the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष and the उत्तम पुरुष (=पुरुषोत्तम) are different aspects of the साकार aspect of the Reality.

Dasgupta notes that in this theory of two पुरुषs who are apparently loosely connected we have probably the origin of the later सांख्य theory of infinite, pure, all-pervasive पुरुषs (*Ibid* P. 467).

Thus, among all scholars who have written on the Gītā Prof. Dasgupta is the first to point out that अक्षर पुरुष is the साक्षिन् described in XIII- 22.

(k) Hill takes क्षरः पुरुष as प्रकृति, i e, the अपरा प्रकृति of VII. 4-5, and अक्षर पुरुष as the जीव, the परा प्रकृति of the same verses (VII. 4-5) उत्तम पुरुष is Krsna himself. He gives several arguments based upon what he thinks to be paralled passages in the Gītā and also in Śve. Upa I 10. He lastly says . Poetry rises superior to terminology, and the very confusion of terms helps to suggest the oneness of all which is the ultimate doctrine of the Gītā. This is how Hill explains the use of the word पुरुष for the प्रकृति (क्षर पुरुष meaning प्रकृति)

(8) Verses 16-18 do not support the view that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन् because they do not mention अक्षर ब्रह्मन् at all But अक्षर ब्रह्मन् cannot be different from the पद mentioned in verse 4, and पुरुष in verse 4 cannot be different from the पुरुषोत्तम and the पद must belong to the पुरुष. So, in a sense, Bha. Gī. XV. 4 and 18 will also support that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन्, the पद. This view can be compared with our interpretation of VIII. 20-22

(9) Prof Dasgupta draws attention to a comparison of Gītā XV 16 (जीव+साक्षिन्) with S've Upa IV 6, which is the same as Mu Upa III 1 1 We may also suggest a comparison of this verse of the Gītā with Katha Upa III 1, where both the जीव and the साक्षिन् are stated to be enjoying the Ṛta, because in Bha Gī XIII 22 the साक्षिन् is called भोक्तृ though he remains at the same time उपद्रष्टृ

19. (1) In v 15 the presence of God as the Witness in the heart of all was stated and in connection with the same topic the अक्षर पुरुष and क्षर पुरुष were mentioned in verses 16-17, and in verse 18 the पुरुषोत्तम, who is the same as the पुरुष (verse 4), from whom all beings derive their own individual activity whatever it may be (verses 7-15), is mentioned In verse 4 the devotee who is (कर्म)योगिन् is represented as submitting himself to the Puruṣa, contemplating on Him as the origin of the ancient प्रवृत्ति of all beings Verse 19 says that a man resorts so the Lord with all his devotion if he clearly (असंमूढः) grasps the Lord as the PuruSottama in the manner described in the preceding verses (7-18), i e, as the origin of all activity, or, in the manner explained in verses 16-18 so as to prove that पुरुषोत्तम is higher than the जीव as well as the साक्षिन् Complete self-surrender will be the result of knowing the Lord to be the highest principle

(2) सर्वभावेन—S'aṅkara — सर्वात्मचित्ततया, " thinking the Lord to be the soul of all "

But cf. सर्वभावेन in तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत (XVIII 62), where it must mean " by all love ", though there also S'aṅkara explains the expression as सर्वात्मना

20. (1) शास्त्रमिदमुक्तम् As we have explained, the entire Adhyāya emphasizes how the activity of the sun, the moon, the fire (v 12), the earth (13 A), the Soma (13 B), the वैश्वानर (v 14), etc etc, is derived from the Lord This is the central teaching of the entire गीता also

The word शास्त्र must be here taken to mean the doctrine that पुरुष or पुरुषोत्तम is the origin of all activity In other Adhyāyas the प्रवृत्ति consisting of कर्म, कर्मफल and कर्मफलसंयोग was explained in a different way, either by tracing it to प्रकृति (Adh V) or to its गुण s (Adh III) or by asking a man to do his duties for the Yajña (Adh. IV) or thinking himself to be the instrument of the Lord (Adh XI) or in some other way But unlike all these Adhyāyas, the present Adhyāya (XV) traces प्रकृति to the पुरुष Himself Verse 20 says that this **doctrine** is the greatest secret As the Śāstra i e the गीता Śāstra is not yet complete, we suggest that the word "Śāstra" in this verse should mean a **doctrine** or an aspect of योग (निष्कामकर्मयोग) If not properly grasped, this view will cause a confusion, as it will make the Lord subject to वैषम्यनैर्घृण्यप्रसङ्ग, because He is the cause of the प्रवृत्ति, and not स्वभाव, etc

(2) Śaṅkara interprets the word शास्त्र as referring to this Adhyāya (XV), because "not only the entire teaching of the गीताशास्त्र is," he says, "stated here in brief, but the entire teaching of the Veda is here summed up, as stated in यस्तं वेद स वेदवित् (verse 1), वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्य (verse 15)" We have already stated our interpretation of these verses

(3) 20B By knowing the explanation of प्रवृत्ति given in Adh XV one will be बुद्धिमान् and कृतकृत्य

This conclusion shows that each Adhyāya of the Gītā is an independent unit and by itself it can lead to the achievement of मोक्ष Each Adhyāya contains **one** self-sufficient aspect of योग, "Disinterested Action." "एतत्" in verse 20B can refer only to the doctrine of Adh XV There can be no possibility of *combining* the view of Adh. XV about the origin of प्रवृत्ति with the same of any other Adhyāya Thus, the view that प्रवृत्ति originates from पुरुष is in conflict with the view that it originates from प्रकृति or स्वभाव (Adh V) Therefore also, Adhyāya XV gives a self-sufficient aspect of योग (= कर्मयोग)

Adhyāya XVI

(1) This Adhyāya is peculiar for its **list of virtues** *(daivī sampad* and vices *āsurī sampad)* The earlier Adhyāyas have also occasionally mentioned several virtues and vices Bha Gī II 62–63 gives a chain of vices in which each preceding one is the cause of each succeeding one and the result is the (moral) death of the man (बुद्धिनाशात्प्रणश्यति) In Bha Gī III 36–43 काम and क्रोध are said to be the hidden enemies—or rather two aspects of the one enemy—of man in his way to progress (विद्ध्येनमिह वैरिणम् v. 37d) It is the काम which becomes क्रोध (III 37, II 62d—कामात्क्रोधोऽभिजायते), and the passage advises इन्द्रियनिग्रह The various pictures of स्थितप्रज्ञ (II), ध्यानयोगिन् (VI), भक्त (XII) and त्रिगुणातीत (XIV) also give certain virtues In X 4-6 we find certain attributes some of which are mutually contradictory and all of which are said to be **states that happen to the beings through the Lord only,** not on account of the actions of the beings themselves In XIII 7-11 a list of virtues is given and it is called "ज्ञान" (VII). We have shown that all these result from ज्ञान, and are not means to ज्ञान These lists contain the virtues and vices of Adhyāya XVI. But the lists in Adhyāya XVI are more complete than any of the earlier ones So, whatever remarks we make about the lists of Adhyāya XVI will also be applicable to the earlier lists

(2) A few characteristics of these lists may be pointed out here — (a) This list (XVI 1-4 contains most of the well-known five व्रत s or rules of conduct stated in Manu X. 63 (अहिंसा सत्यमस्तेयं शौचमिन्द्रियनिग्रहः । एतं सामासिकं धर्मं

चातुर्वर्ण्येऽब्रवीन्मनु॰ ॥) The Bauddhas and the Jainas have adopted these पञ्च महाव्रतs The Jainas call them (i) प्राणातिपातविरमण व्रत, (ii) मृषावादविरमण व्रत, (iii) अदत्तादानविरमण व्रत, (iv) मैथुनविरमण व्रत and (v) परिग्रहविरमण व्रत —The fact that the verses of the Gītā (XVI 1-4, X 4-5 which mention सत्यम् and अहिंसा, XIII 7-10 अहिंसा and शौचम्, XII 14-15 शौच and अहिंसा, सत्य, आत्मनिग्रह) mention only some of them and these too along with several others, shows in our opinion that the lists of the Gītā are **later in time than the lists of virtues in the Upanisads**, e g , in Chā Upa. III 17 6, which mentions तप॰, दान, आर्जव, अहिंसा and सत्य (Cf e g , आर्जव in XIII 7, XVI. 1, XVII 14, XVIII 42) (b) Besides these, the Manusmṛti gives a list of 10 virtues called यमs, another similar list called नियमs (Manu VI 204) Though some of these यमs and नियमs are met with in the virtue—lists of the Gītā, the Gītā does not know their classification into यमs and नियमs. So, the Gītā seems to be much earlier than the Manusmṛti

(3) Prof Dasgupta who devotes a special section to this ethical doctrine of the Gītā in its relation to Buddhism and other orthodox systems draws the following important conclusions — (a) The Upaniṣads occupy themselves almost wholly with (i) mystic meditations and (ii) with the philosophic wisdom of self-knowledge Yet the ideas of self-control, peace and cessation of desires, endurance and concentration, are referred to in Bṛhadāraṇyka (IV 4 23), Katha (VI 11) and Muṇḍaka (III. 2 2) And though the Upaniṣads do not emphasize the subject of moral conflict and moral endeavours so much as the nature of truth and reality as Brahman, Yet the idea is there, and it seems very probable that the Gītā drew it from the Upaniṣads (Dasgupta, H. I P , Vol PP 494-496)

(b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhistic are almost entirely absent in the Gītā (*Ibid*, P 496) (i) Thus, while in Buddhism **ignorance** (अविद्या)

is considered as the **source of all evil** (attachment, desire, greed, anger), the Gītā does not even mention the word (अविद्या) In the Gītā the start is taken directly from attachment and desires, and there is **no attempt to trace attachment**, etc , to some higher principle The word "ignorance" (अज्ञान) in the Gītā does not mean any metaphysical principle as in the S'āṅkara Vedanta or the ultimate starting—point of a causal chain as in Buddhism, it simply means 'false knowledge' or 'ignorance' (*Ibid* P 499) Vide Bha Gī V 15, 16, XIII 12, XIV 16—17, X 11, XIV 8, V. 16 (ii) The Buddhist word तृष्णा (Tanhā) is seldom mentioned in the Gītā, whereas the Upaniṣadic word काम takes its place as signifying ' desires ' (iii) Buddhist Hīnayāna ethics and practical discipline are constitued of शील (moral discipline), समाधि (concentration) and प्रज्ञा (wisdom) The Gītā does not enter into any such disciplinary measures and uses the terms समाधि (equal—mindedness in success or failure of one's undertakings) and प्रज्ञा (mind, e g , धी or बुद्धि) in a different sense (iv) In Buddhist Hīnayāna, the seeker **must habitually think** of the good effects of शील, the making of gifts, of the nature of death and of the deep nature and qualities of the final extinction of all phenomina, and should practise **Brahma-Vihāra** as the fourfold meditation of मैत्री, करुणा, मुदिता and उपेक्षा But the Gītā mentions only जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् (XIII 8 B) and only two (मैत्री and करुणा) out of the four precepts of ब्रह्मविहार and does not advocate the **active performance** of friendliness, but only encourages a friendly spirit as a means of discouraging the tendency to do harm to others (Ibid, P 511) (v) Mahāyāna ethical works like the बोधिचर्यावतारपञ्जिका, etc, **treat of the practical difficulties** in the path of a saint's career and give practical advice regarding the way in which he may **avoid temptations,** but the Gītā, e g Adhyāya XVI, is no practical guide—book of moral **efforts** (Ibid P 501), it only tries to show how one can lead a normal life of caste—duties

and yet be in peace by the Path of Disinterested Action (योग कर्मसु कौशलम्). (vi) Prof Dasgupta says that the virtues of the Gītā are generally of a negative character-one should not be angry, hurtful to others, egoistic, etc while Buddhism teaches positive deeds of friendship, etc (Ibid, P 511) (vii) Prof Dasgupta points out that the Gītā's idea that gifts are properly made only when they are made to good Brahmins at a holy time or place, is very much more limited and restricted than the Mahā yāna idea of making gifts for the good of all, without the slightest restriction of any kind (Ibid, P 513) Thus the ethical teaching of the Gītā is not borrowed from Buddhism, but from that of the Upaniṣads

(4) For a comparison of the Gītā ideal of योग 'Disinterested Action' with the ethical ideals of the orthodox Schools of philosophy, vide Prof Dasgupta, HIP, Vol II, PP. 503 504

(5) Vide *Ibid*, PP 504-509 for a comparison of the Gītā's ethical ideal with the general standpoint of Hindu Ethics (=Smṛtis) Prof Dasgupta says that when we read the Smṛti literature we must carefully distinguish between the specific duties of each caste and each order of life called स्वधर्म or वर्णाश्रमधर्म and **the common duties** of all castes called साधारणधर्मs (e g धैर्य, क्षमा etc, Manu, or अहिंसा, सत्य, as in Manu X 63) He quotes the opinion of S K Maitra that साधारण धर्मs are obligatory equally for all individuals, irrespective of their caste—status or individual capacity. This would mean that according to Maitra the साधारणधर्मs will have a greater force when they conflict with the वर्णधर्मs. Prof Dasgupta points out that there is hardly any example to support the view of Maitra The teaching of the Gītā for Arjuna though taking अहिंसा as साधारणधर्म makes the battle compulsory because it was क्षत्रिय's duty and hence in the case of अर्जुन's conflict the common duties have less force than caste duties Even in the case of the traditional example of the शूद्र मुनि शम्बूक, he was beheaded by Rama for trangressing his caste—duties

But the Gītā **does not raise the problem of common duties at all** (Vide Dasgupta, H. I P Vol II, P 507) The theory of the Gītā is that, the actions done, by a sage are **no actions,** since they do not bind him because he has no attachment to their results So his actions are **non-moral** and he is **above all idea of morality,** while in the case of one who follows the स्मृतिs (धर्मशास्त्रs), some of his actions (विहित) are moral and others (प्रतिषिद्ध) are immoral

From the Gītā's point of view morality becomes subjective because the sage reaches a stage when his actions do not blind him S'aṅkara, at this stage, asks the sage to renounce actions "The Gītā, however, would not advocate the objective निवृत्ति, or cessation of work its whole aim is to effect subjective निवृत्ति, detachment from desires" The Gītā does not reject the claim of the sage to renounce all actions, but it prefers a life of disinterested actions (Yoganiṣṭhā) to that of renunciation

(6) Prof Dasgupta seems to say that of all the virtues advocated by the Gītā the virtue of **sameness** (समत्व) is the most important according to the Gītā itself "The virtue of sameness (समत्व), however, seems to be the great ideal which the Gītā is never tired of emphasizing again and again" Prof Dasgupta adds that this sameness can be attained in three different stages (i) subjective sameness, (ii) objective sameness, and the final stage of the achievement of this equanimity (गुणातीतदशा) Vide his H I P, Vol II, PP 511-512

We also believe that the virtue of **sameness** is the most important one in the Gītā, but instead of taking them as three stages of one virtue, we look upon them as **three aspects** of sameness, each of which will independently lead to योग "Disinterested Action" समत्व is itself योग

(7) Lastly, Dasgupta notices that यज्ञ, दान and तप. are according to the Gītā, duties which cannot be ignored at any stage of our spiritual development He suggests that यज्ञ, दान and तपस् are as it were equivalent to

साधारणधर्मs —But to us the **Gītā** seems to emphasize यज्ञ, दान and तपस् for two reasons Firstly, the यज्ञ, दान and तपस् were in full vogue in the days of the Gītā and the Gītā wants them to be performed in the light of its Path of योग 'Disinterested Action' (Vide our Notes on Adhyāya XVII) And, secondly, the Gītā looks upon them as 'purifiers' (पावनानि). In both the cases the Gītā applies to them its own standard of moral conduct (निष्कामकर्मयोग) Cf Bha Gī XVIII 3 with तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसानाशकेन (Br Upa IV 4 23) And these are the reasons why the Gītā would not allow यज्ञादि to be performed by a **S'**ūdra Cf also Bra Sū III 4 27 which prescribes यज्ञ, दान and तपस् for a मुमुक्षु.

Having taken this general review of the virtues of the **Gītā** we shall now explain the verses of this Adhyāya (XVI)

1. **(1)** **S'**aṅkara says that Adhyāya XVI gives in detail the three (दैवी, आसुरी and राक्षसी) प्रकृतिs of Adhyāya IX — But though the topics of Adhyāyas IX and XVI may be compared with each other for the purpose of study, it is evident that each Adhyāya follows an independent tradition 'To resort to a godly or demonaic **nature**' is different from 'to be created with and to be born with divine or demonaic **endowment**' (IX 11–13, XVI, 4–6) Moreover, Adhyāya IX distinguishes between आसुर and राक्षस natures, while Adhyāya XVI states only one 'endowment' viz, आसुरीसंपत् in place of those two of Adhyāya IX In our opinion the difference in the lines of thought of these two Adhyāyas proves that the two Adhyāyas are to be taken as two independent योगs "aspects of Disinterested Action" Tilak who devotes a special chapter to the explanation of the mutual connection of the 18 Adhyāyas of the Gītā does not connect this Adhyāya with any other but he only summarizes its contents (Gītā Rahasya, 1st. Guj. Ed ,)

(2) अभयम्— The Gītā insists on this virtue. Cf. विगतेच्छाभयक्रोधः—V. 28. In X. 4 भय and अभय are said to be two states which man receives from the Lord. This will correspond to the statement in Adhyāya XVI that in the world there are two kinds of creation of beings—In Br Upa. Yājñavalkya tells Janaka that the latter has attained to fearlessness-अभयं वै जनक प्राप्तोऽसि (Br. Upa. IV. 2 4)—Cf. also एतदमृतमभयमेतद्ब्रह्म—Chā. Upa. IV. 15. 1. Katha Upa II. 11 describes the state of अभयस्य पारम्; also Katha Upa III. 2 says अभय तितीर्षता पारम्. Bha Gī. XVIII. 3o tells us that the सात्त्विकी बुद्धि understands what is प्रवृत्ति and निवृत्ति and भय and अभय. As आसुरा· जना are declared in XVI 7 as unable to know प्रवृत्ति and निवृत्ति, we may conclude that दैवी सपत् corresponds to सात्त्विकी बुद्धि in Gītā XVIII. 30. 'अभयम्' means 'no fear of death'.

(3) सत्त्वसशुद्धि—सत्त्व=अन्तःकरण. Sankara explains it as शुद्धभावेन व्यवहारः " our everyday dealing with others carried on with sincerity and honesty ".-But सत्त्वसशुद्धि may imply more than mere ethical purity. It seems to correspond to आत्मशुद्धि in Bha. Gī. V 11—सङ्ग त्यक्त्वात्मशुद्धये and VI. 12 युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये. Cf. भावसशुद्धि in Gītā XVIII. 16.

(4) ज्ञानयोगव्यवस्थिति-Sankara explains ज्ञान as 'mere study' 'शास्त्रतः आचार्यतश्चात्मादिपदार्थानामवगम ' and योग as 'अवगतानामिन्द्रियाद्युपसहारेणैकाग्रतया स्वात्मसवेद्यतापादनम् ' i. e योग is the exact understanding of what one has studied about the principles, आत्मन् etc—But it is undoubtedly better to adopt the Gītā's own explanation of ज्ञानयोग given in ज्ञानयोगेन साख्यानाम्- Bha Gī. III. 3. Thus, ज्ञानयोग means the the Path of Disinterested Action through the knowledge, stated in Bha. Gī. II. 11-38. It is the purpose of this Adhyāya to explain योग (=Disinterested Action) through दैवीसपत् and to conrast it with an extreme form of Vedic Ritualism (आसुरीसपत्) 'ज्ञानयोगव्यवस्थिति.' would mean 'a determination to follow ज्ञानयोग' which means doing all duties

(प्रवृत्ति) without an expection of their rewards (cf. v. 7). Tilak also explains ज्ञानयोग in the sense we have suggested.

(5) दान, यज्ञ, तप and स्वाध्याय-The Gītā here notes the general religious deeds prevalent in its days. The Gītā defines these in its own peculiar form (Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20) and uses them as characteristics of its योग or Disinterested Action. Vide Note 7 in our Introduction to this Adhyāya

(6) दम-शान्ति.- Cf. Br. Upa. IV. 4. 23-तस्मादेवंविच्छान्तो दान्त उपरतस्तितिक्षुः समाहितो भूत्वात्मन्येवात्मानं पश्यति । The Gītā, here also, borrows ideas form the Upnisads for its own purpose

(7) आर्जवम्-This virtue is emphasized by the Gītā in four places, XIII. 7, XVI 1, XVII. 14 and XVIII. 42. It is also mentioned in Chā. Upa. III. 17. 4 (यत्तपोदानमार्जवमहिंसा). Perhaps Sankara's explanation of सत्त्वसंशुद्धि applies more properly to आर्जवम् 'straight forwardness in our everyday dealings'. Vide notes on XVII 14.

2. (1) अहिंसा and सत्यम्. Two out of the 5 साधारणधर्मs. Vide Note 2 in the Introduction to this Adhyāya. शौच in v. 3 is also one of them Prof. Dasgupta has pointed out that these virtues were not to be practised in their absolute form, but they had certain exceptions. Particularly, if the caste-duties clashed with these common duties, the former superceded the latter. Thus Arjuna as a Ksatriya, was asked *to* fight, even though अहिंसा was accepted as a common duty for all the four castes (Vide Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 507). Dasgupta seems to believe that the other special duties of the castes are such as would never come into conflict with the general caste-duties (Ibid., Vol II, P. 514). Tilak also discusses these exceptions to the general duties and mentions the असत्य कथन ('telling a lie') of युधिष्ठिर as an exception to the rule of general duties (Gītārahasya, 1st Guj. Ed., P. 36-37). It must be also stated that in

our own days Mahatma Gandhi is, in his own words, making an experiment to put into practical dealings the rules of non-injury and truthfulness without any exceptions whatsoever.

About अहिंसा, we may note that the principle of अहिंसा as a general duty was accepted at a very early period in our civilization. And among the exceptions to it the first to be recognized seems to us to be that of the हिंसा in a sacrifice. Thus we read, अहिंसन्सर्वभूतान्यन्यत्र तीर्थेभ्यः (Chā. Upa. VIII. 15. 1). The right of self-defence was also recognized and recorded in the धर्मशास्त्रs, which say that no sin is committed in killing an ātatāyin even as soon as one sees him coming in his front (Manusmrti). It was therefore easy to recognize an exception to हिंसा when a Ksatriya had to do his duties. Manu even asks a Brahmana and a Vaiśya to take up weapons when there is a national calamity in the form of a confusion of the वर्णाश्रमधर्म (Manu VIII. 348-351).

About the असत्यकथन of युधिष्ठिर, we may notice that Prof. Dasgupta explains the general conduct of अर्जुन and युधिष्ठिर according to two different rules of conduct prevailing in the days of the Mahābhārata. As regards Arjuna, he followed the योग-rule (the rule of Disinterested Action). But युधिष्ठिर held the view that a प्रायश्चित्त was necessary for the slaughter involved in the war which he won and so he performed that प्रायश्चित्त. We may add that he is described to have suffered the punishment for his असत्यकथन also. So, for him fighting and telling a lie were not exceptions to the rule nor were they sanctioned by the Rule of Yoga. Thus he believed in the rule of अहिंसा and सत्य as applicable to our daily dealings in an unlimited sense.

For the संन्यासिन् there were no exceptions to अहिंसा and सत्य (Manu. VI. 46-48, 60, 75). "Father! Forgive

them for they know not what they are doing" will be his attitude if anybody attacks him.

(2) अक्रोध.-क्रोध was particularly a vice of the extreme type of Ritualists classified under the आसुरीसंपत्, see क्रोध in v. 4 and कामक्रोधपरायणा. in v. 12.

(3) त्याग- Śankara-संन्यास। But compare ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम्॥ (Īśa. Upa. 1). Also in XVIII. 2 we read सर्वकर्मफलत्यागं प्राहुस्त्यागं विचक्षणाः So त्याग is a characteristic of योग (Disinterested Action) and therefore the people of आसुरीसंपत् who do not possess the virtue of त्याग will be the extreme type of Ritualists, who solely believe in the काम्य sacrifices.

(4) अलोलुपत्वम्-Śaṅkara-इन्द्रियाणां विषयसंनिधावविक्रिया. Śankara's explanation makes अलोलुपत्वम् a trait of the कर्मयोगिन्.

3. (1) धृति-The धृति is three-fold-XVIII. 33-35 Here the सात्त्विकी धृति seems to have been meant. The सात्त्विकी धृति is an attitude of mind not expecting any reward for an action being done (Vide धृति in XVIII. 34).

(2) शौचम्-Vide Note 2 in our Introduction Cf. अशुचिव्रता in v 10.

(3) नातिमानिता-अतिमानिता was a vice of the people of आसुरीसंपत्. Vide अतिमान (i. e. अभिमान) in v. 4.

(4) अभिजात-One is born with the दैवीसंपत्. In v. 6 we are told that two different classes of beings were created in this world.

Śankara explains दैवीं संपदमभिजातस्य as one who is born with a future good prosperity (दैवविभूत्यर्हस्य भाविकल्याणस्येत्यर्थः)- But as v. 6 shows the people are here described as having been created along with a two fold nature.

4. (1) दम्भ, दर्प, अतिमान, क्रोध and पारुष्य appear to us to be indicative of the fact that the people of आसुरी संपद् belong to an extreme type of Ritualists, who take pride in ritualism as the only religion. Cf दम्भ in XVII. 18.

(2) अज्ञानम्-Buddhism traces all the vices to a principle called अज्ञान (Vide Note in the Introduction).

Śankara explains it. as मिथ्याप्रत्यय:. According to v. 7 the people with आसुरीसंपत् are those who do not know the प्रवृत्ति and the निवृत्ति In v. 15, it is stated that the people who believe that they (are to) perform a sacrifice, are bewildered by their अज्ञान.

5. (1) मोक्षाय and निबन्धाय. This also indicates that the followers of the Disinterested Action and those of the extreme type of Interested Action (of the Vedic Ritualism) are meant here by दैवीसंपत् and आसुरीसंपत्

(2) मा शुच -The suggestion of अर्जुन being sorry on hearing the two kinds of 'endowments' and the fact of the Lord telling him that he was born with the divine 'endowment,' may be interpreted to mean that the doctrine of a kind of Predestination is stated in these verses.

6. (1) द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन्-Deussen translates संपत् as fate or destiny and सर्गौ as two creations of beings. Tilak also explains सर्ग as सृष्टि. Bhandarkar interprets द्वौ भूतसर्गौ as two classes of created beings, though he explains संपत् as possessions or endowments. We have already suggested above (in our interpretation of मा शुच in v. 5, etc.) that in these verses we have an indication of a belief in some kind of Pre-destination. In v. 19 the Lord is stated to be throwing the आसुरs eternally into the hell In Note 6 on Gītā IX. 12-13 (Vide P 375) we have already noticed the fact that unlike the आसुरs mentioned in Adh. IX, this Adhyāya (XVI) speaks of आसुरs who are created as such. So the statement in v. 21-23 that people who avoid the three doors of darkness, viz, काम, क्रोध and लोभ, attain to Moksa, would also be speaking of persons not having freedom of choice but allowed to avoid these vices by being created with दैवीसंपत् Here we have a theory like that of Predestination.

(2) Sankara quotes द्वया ह प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च (Br. Upa. I. 3. 1). It is well-known that in the Br. Upa. there

is another section in which three kinds of 'offsprings of Prajāpati' are mentioned (त्रयः प्राजापत्याः प्रजापतौ पितरि ब्रह्मचर्यमूषुर्देवा मनुष्या असुरा Br Upa. V. 2. 1.) This latter section has an ethical aim, because the precept of प्रजापति, viz, the letter 'द', is interpreted by the three sets of pupils as दाम्यत (by gods), दत्त (by men), and दयध्वम् (by असुरs). The Gītā does not here adopt the tradition of Br. Upa. V. 2 1, It gives an Adhyāya founded upon Br. Upa. I. 3 1, because in the garb of the general idea of that Śruti it wants to teach an aspect of योग 'Disinterested Action.' In Br. Upa. I. 3 the यज्ञ is the topic, the gods surpassed the demons in यज्ञ by means of उद्‌गीथ (the Sāman, the Sāma-singer). The demons spoiled the various singers of the gods in the sacrifice, viz., the Speech, the Smell, the Eye, etc, but with the help of the Breath in the mouth the gods defeated the demons (Br. Upa. I. 3. 7) and purified the Speech and other helpers in the Sacrifice also with the help of the same Breath (Br. Upa. I. 3. 12-16). Thus, Br. Upa. I. 3 is concerned with a correct and useful performance of a sacrifice on the part of the gods and an attempt to spoil that sacrifice and the means to it on the part of the demons.

It is with a purpose which can be somehow or other connected with this story of the Upanisads, that the Gītā uses it. The Gītā wants to criticise an extreme type of Ritualists and to suppport the Path of Disinterested Actions, both sacrifices and caste-duties. So, it is quite proper that the Gītā makes use of Br, Upa I 3, rather than Br Upa. V. 2.

(3) लोकेऽस्मिन्-Cf लोके in द्वाविमौ पुरुषौ लोके-XV. 16.

7. (1) प्रवृत्ति and निवृत्ति-Śankara explains प्रवृत्ति as the effort to achieve the means for पुरुषार्थ and निवृत्ति as the effort to aviod that which is the cause of evil. So, the men of divine creation are those who know what is beneficial to them and what is not.

VI. 1. 4-6). Here the विकार is a name and it is सत्य in the form of the cause. The घट and रुचक are सत्य in the form of (-meaning of इति एव-) मृत्तिका and सुवर्ण सत्य means नित्य 'eternal' 'permanent' 'unchanging' The Ritualists referred to in XVI. 8 did not look upon the जगत् as सत्य as regards its substance or essence, because they did not believe that the जगत् had any unchanging or permanent cause (Cf अप्रतिष्ठम् infra). So, they took the created world to be always changing, even so far as its causal essence was concerned. It does not mean that they looked upon the world as an illusion like that of a snake in a rope.

(3) अप्रतिष्ठम्-The created जगत् in its causal form is असत्य, and so it is unlike a घट which, considered as मृत्तिका, is सत्य. The reason for जगत् being not permanent in its causal substance is that the created जगत् has no ultimate background or a substratum, to which it can be finally traced. The word 'प्रतिष्ठा' in the sense of an ultimate cause or substratum is a well-known term of the Upanisads, as can be seen by referring to the words प्रतिष्ठा and प्रतिष्ठित in Jacob's उपनिषद्वाक्यकोष (P. 589-591). Thus, we have ब्रह्मविद्या सर्वविद्याप्रतिष्ठाम् (Mu. Upa. I. 1. 1) and गता: कला पञ्चदश प्रतिष्ठा: (Mu Upa. III 3 7). Also see प्रतिष्ठित. in स आदित्य: कस्मिन् प्रतिष्ठित इति चक्षुषीति कस्मिन्नु चक्षु प्रतिष्ठितमिति (Br. Upa, III 9. 20, also 21-24). Also vide जगत प्रतिष्ठाम् in कामस्याप्तिं जगत: प्रतिष्ठां क्रतो रानन्त्यमभयस्य पारम् । स्तोम महदुरुगाय प्रतिष्ठा दृष्ट्वा धृत्या धीरो नचिकेतोऽत्यस्राक्षी: ॥ (Katha Upa. II. 11). The view in Gītā XVI. 8 (अप्रतिष्ठम्) denies any प्रतिष्ठा of the world, while that in कठ उप. II. 11 asserts (देव as) the प्रतिष्ठा of the world (Vide Katha Upa. II. 12). "There is no प्रतिष्ठा at all of this world." So, there is no question here as to which out of प्रकृति, ब्रह्मन्, परमाणुs, etc. etc., is the source or substratum of the world.

Sankara- नास्य धर्माधर्मौ प्रतिष्ठाऽतोऽप्रतिष्ठं च-This is rather inconsistent with context (v. 15) which shows that here the doctrine of those who believed in the Vedic धर्म

(and अधर्म) is being described. Śankara takes the view of the चार्वाक as the topic of these verses and hence gives his explanation of प्रतिष्ठा as धर्माधर्मरूपा प्रतिष्ठा.

(4) अनीश्वरम्—Towards the end of the Rgvedic period there arose a belief and a theory that the one Being had been described in the form of the various Vedic deities. But this extreme type of Vedic Ritualists held that behind the deities there was no such unifying principle. They seem to have taken the deities as so many ultimate principles, by offering sacrifices to whom a sacrificer would obtain his desired objects.

(5) अपरस्परसंभूतम्—One type of Ritualists held that people and यज्ञs were created simultaneously by प्रजापति, and the जगत् owed its origin to the mutual dependence of देवs and यजमानs. Cf. देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तु व । परस्परं भावयन्त. श्रेयः परमवाप्स्यथ ॥ Some extreme type of Ritualists denied this theory. They believed that the gods had desires and the यजमानs had also desires and these desires were the one, single origin of the जगत् (हेतु means 'cause' e. g. in कार्यकारणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते । पुरुष सुखदु खाना भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ (XIII 20). This was a peculiar interpretation of the relation that subsisted between the देवताs and the sacrificers in the days of the Ṛgveda. The religion of the Ṛgveda is some-times called the give-and-take religion, because of the peculiarly optimistic tone of its prayers. This is the sense of ' किमन्यत्, कामहैतुकम्, ' " What else ? Its cause consists in the desires of the gods and sacrificers. "

Śaṇkara takes अपरस्परसभूत as born of the mutual union of woman and man when they unite under the influence of passion. He explains कामहैतुकम् by saying, " Only the lust of the people is the cause of the world. " Both these interpretations (of अपरस्परसभूत and कामहैतुक) are inconsistent with the context because these people are

described as believers in यज्ञ, दान, etc (v. 15), i. e. in the Vedic (Kāmya) Sacrifices and gifts. They are not चार्वाकs. So, Śankara does not seem to be correct in his conclussion, *viz.*, लोकायतिकदृष्टिरियम्।

(6) (a) We have already discussed Śankara's view that this verse describes the लोकायतिकs.

(b) Barnett–This curious passage is a description, no doubt grossly exaggerated, of the Hindu sceptics (चार्वाकs or लोकायतs), who are mixed up, doubtless unfairly, with carnal sinners and persecutors of the faithful.

This opinion of Barnett is based upon a wrong interpretation (i. e. upon Śankara's interpretation) of असत्यम्, अपरस्परसंभूतम् and कामहैतुकम् and upon a similar interpretation of अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम्. On the latter two words he bases his view that in these verses the चार्वाक is described and on the ground of the former three he argues that the picture of the चार्वाक is exaggerated here. Barnett does not seem to consider the context of this verse found in v. 9-16.

(c) Some scholars hold that these verses refer to the views of the बौद्धs and the जैनs. But this is wrong because (1) the जगत् is said to be कामहैतुक and not यादृच्छिक or स्वभावज as the Bauddhas or the Jainas would say, (2) in v. 12 these people (=the extreme type of Ritualists) are described as आशापाशतै: बद्धा while the Bauddhas put an end to all आशाs, by telling that everything was क्षणिक and (3) 'यक्ष्ये' 'दास्यामि' (v. 15) cannot be attributed to Buddhism or Jainism.

(d) Prof. Dasgupta...the Gītā sometimes denounces certain types of conduct in very strong terms. Thus, in the sixteenth chapter, it is said that people who hold a false philosophy and think that the world is false and, without any basis, deny the existence of God and hold that there is no other deeper cause of the origin of life than mere self-attraction and sex-union, destroy themselves by their

foolishness and indulgence in all kinds of cruel deeds, and would by their mischievous actions turn the world to the path of ruin......(H. I. P. Vol. II, P 509).—— Dasgupta does not say that these verses describe the चार्वाक्s. He holds that the दैवीसंपद् and the आसुरीसंपद् deal with respectively the common virtues (साधारणधर्मs) and common vices (साधारणअधर्मs) of people.

In our opinion v. 8 is to be interpreted in a different way from that of Dasgupta and the आसुरीसंपद् means an extreme type of Ritualists who believed in actions of self-interest while under दैवीसंपद् the author describes the followers of योग who perform Disinterested Actions.

(e) Garbe-"Here are described as people of demonaic kind those who deny that the world has originated in a regular evoluton i. e., those who do not believe in the cosmology of the Sāmkhya-yoga"-So, according to Garbe अपरस्परसभूत is a denial of the साख्य theory of a regular evolution of certain principles, one from the other i. e , each succeeding one from each preceding one. But this cannot be the meaning of परस्परसभूत, which rather means "mutually-born." He takes काम in कामहैतुक as lust (verlangen).-Garbe notes that Bóhtlingk reads अपरंपरासंभूतम् and translates it as not sprung up in the definite succession of a series, owing its origin solely and only to arbitrariness." So, Bohtlingk seems to take the world as supposed to be याद्दच्छिक by these people (चार्वाक्s ?).-Garbe also notices that S L Gokhale suggested to him that the verse criticises, not the view of the चार्वाक्, but a particular conception of the Vedanta. According to him कामहैतुकम् refers to the Vedanta doctrine that the Brahman desired to have progeny (सोऽकामयत बहुःस्यां प्रजायेयेति (Tai. Upa II. 6 1). This view of Mr. Gokhale does not seem to be consistent with असत्यम्, अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम्

(f) Rudolph Otto-"They maintain (false doctrines,

such as that) the world is without reality, without a super-mundane support, without a divine Lord, without law-governed sequence; nothing whetever occurs except in so far as lust produces it." He follows his Guru Garbe in his annotation on अपरस्परसंभूतम्—"That the world in its evolution from Nature is produced by such combination of one thing with another is the Sankhya view." (The Original Gītā, P. 104). He classifies this "inter—polated Treatise [XVI-XVIII. 57 (A)]" as "A Naive Religic-Moralistic Dualism"

(g) Deussen takes अपरस्परसंभूतम् as 'not sprung up through a regulated origin' and कामहैतुकम् as 'having for its cause nothing else than sex-lust.'

(h) Tilak holds that this passage describes the चार्वाक who denies वेदान्त and साङ्ख्य doctrines. So, according to him असत्यम् (without the imperishable true one, i. e. the imperistable ब्रह्मन् which is also the प्रतिष्ठा of the जगत्), अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम् (without the Lord who is adored in the भक्ति schools) deny the वेदान्त doctrine, and अपरस्परसंभूतम् means 'one which is not produced by the mutual co-operation of सत्व, रजस् and तमस्' and denies the सांख्य view. He interprets हेतु in कामहैतुकम् as "aim" or "goal" (not as cause-Cf.कार्यकारणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते...) and translates 'कामहैतुक' as 'one whose sole usefulness lies in the enjoyment of objects of sense (काम-lust). He refutes several interpretations of अपरस्परसंभूत, one of which derived the compound from अपर (-one) and पर (-another). He says that the sense of अपरस्परसंभूत adopted by him is given in the भाष्य of मध्व, who illustrates परस्परसंभव by referring to अन्नाद्भवन्ति भूतानि etc. in III 14-In our opinion only the संभव of the जगत् takes place by रजस् being predominant and सत्त्व and तमस् being subsidiary. When सत्त्व is predominent and रजस् and तमस् subsidiary, the continuation (स्थिति) of the world may take place; and when तमस् is predominent and सत्त्व and रजस् subsidiary, the dissolu-

tion (Vide Sāmkhyakārikā 12–अन्योऽन्याभिभवाश्रयजननमिथुनवृत्तयश्च गुणाः ।, Vide also Kārikā 25) Perhaps there is no special Kārikā about these two states. But it is clear that here we are concerned only with the सम्भव (origin) of the world and the same effect cannot be the result of each गुण by turn becoming predominent over the other two. Even when the eleven senses and तन्मात्राणि are created from the सात्त्विक अहङ्कार, and तामस अहङ्कार, we do not find राजस अहङ्कार as performing a function of its own. Moreover, how could the चार्वाक be described as giving gifts (दास्यामि) and performing sacrifices even without the proper vidhi being observed?

(7) According to C. V. Vaidya Bha Gī XVI. 8–18 describes the atheism taught by Brhaspati to the Asuras.

(8) Hill seems to take the view in these verses as that of the चार्वाकs. He translates अपरस्परसम्भूत as 'born of mutual union' and कामहैतुकम् as 'caused by lust.' So he follows Śankara.

Conclusion: The चार्वाकs are not described as performing the sacrifices, giving the donation, etc, even for the sake of pomp. Here those who perform these acts for the rewards which they promise, are described So, we take them as a type of the Vedic Ritualists. And in v. 8 these Vedic Ritualists seem to us to deny what was taught about the यज्ञ in the Gītā's योग (=कर्मयोग, viz., their disinterested performance) and also to deny what was accepted by other moderate type of Ritualists. It is likely that the Ritualists were by the time of the Gītā framing their philosophical doctrines.

9 (1) दृष्टि–a philosophical view.

(2) नष्टात्मानः and अल्पबुद्धयः:–Simply because they always fostered desires for rewards. Cf बुद्धिनाशात्प्रणश्यति–II. 63.

(3) उग्रकर्माणः–Doing sacrifices which were terrible, though promising rewards in future lives. Śankara–'involving slaughter of animals.'

10 (1) काममाश्रित्य दुष्पूरम्–Cf. कामस्याप्तिः in Katha. Upa. II. 11 quoted above in Notes on अप्रतिष्ठम् in v. 8.

(2) प्रवर्तन्ते–perform various sacrifices and other actions.

(3) अशुचिव्रता–Their vows are not pure. 'व्रत' is a Vedic word. It means 'rule or vow'

11 (1) चिन्तामुपाश्रिताः—The चार्वाक्s never had any चिन्ता, but that of enjoying the objects of sense, even by incurring a debt.

(2) प्रलय=मरण.

12 (1) आशापाशशतैर्बद्धा–This cannot be applicable to the बौद्ध्s and the चार्वाक्s.

(2) अन्यायेन अर्थसञ्चयान्–This will be natural with a beliver in the Ritualism.

13. This verse records the optimistic spirit of the Vedic hymns.

15 यक्ष्ये, दास्यामि, cannot be applied to Buddhism and Jainism.

16 Too many desires and attachments lead man to hell.

17 (1) नामयज्ञै–These यज्ञs will not give their proper results according to the author of the Gītā and therefore they are नामयज्ञs, just like नामब्राह्मणs of the Manusmrti.

There are many reasons why these Ritualists may not get the result of their sacrifices. The main reason, stated here, is that they perform the sacrifices with a desire for the results, and for the sake of pomp.

(2) अविधिपूर्वकम्—According to the Gītā the proper view of performing a sacrifice is to perform it as a duty and without aiming at its result. Cf. XVIII. 6, also XVII. 11 and XVII. 12 which mentions the राजस यज्ञ (अभिसधाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत्–). Cf. Bh. Gī. IX. 33 येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते श्रद्धयान्विता. । तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ Vide our Notes on it.

Śankara–विहिताङ्गेतिकर्तव्यतारहितै·=(यज्ञैः).

18 मामात्मपरदेहेषु प्रद्विषन्तोऽभ्यसूयकाः–We suggest that this refers to God present within a man as a साक्षिन् and a भोक्तृ of the deeds or sacrifices performed by a man and dedicated to him.

Cf उपद्रष्टा चानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः।
परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुष परः॥ (XIII. 22)

Here 'देहेऽस्मिन्' corresponds to आत्मपरदेहेषु in the verse in question.

Sañkara also take this as referring to the Lord who is the witness of the thoughts and actions of the man तद्बुद्धिकर्मसाक्षिभूत माम्). We must add that the Lord is a साक्षिन् but at the same time He enjoys the actions of the soul if they are dedicated to Him.

19 अजस्रं क्षिपामि This does not mean the doctrine of 'a compulsory eternal hell for some souls.' because the Gītā does say that one who tries to achieve his own Beatitude, being free from these vices, attains to it.

21 This is in brief the ethical teaching of the Gītā. Dasgupta contrasts this teaching with the Buddhist idea of अट्ठगसील and दसकुसलकम्म. " According to Buddhism the chief vices are covetousness, ignorance and hatred. The Gītā bases its ethics mainly on the necessity of getting rid of attachment and desires from which proceeds greed and frustration of which produces anger." The Gītā again and again mentions काम and क्रोध (II 62-63, III. 37, XVI. 18 and 21. XVIII 53).

22 (1) तमोद्वारै -Śankara-नरकस्य द्वाराणि तैः Cf. नरकस्य द्वारम् in v. 21.

(2) श्रेयः and प्रेयः in the Katha Upanisad. Vide Notes on Gītā III. 11.

23. (1) कामकारतः-Śankara कामप्रयुक्त-Cf. कामकार in कामकारेण चैके--Bra. Sū. III. 4 15 (Vide our Interpretation). 'कामकारतः' means 'doing actions at his choice.' This expression is the reverse of " शास्त्रविधि " " doing actions in the way prescribed by the Scripture"; So, 'कामकारत.' would mean ' doing actions in the way he likes. '

(2) Now, as the attainment of सिद्धि, सुख and परा गति is mentioned in the latter half of this verse if one follows

the way of doing actions prescribed by the Śāstra, the शास्त्रविधि would be "the way of doing actions disinterestedly" and therefore 'कामकारत' will mean "the way of doing actions with a desire for the results."

(3) This will mean that the शास्त्र here is the गीता-शास्त्र itself, because it is in the Gītā that one is asked to do his duties disinterestedly and is promised सिद्धि and परागति, e. g. in असक्तो आचरन्कर्म परमाप्नोति पुरुष' (III. 19), कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादय. (III. 20).

Śankara takes 'शास्त्र' as a धर्मशास्त्र which gives the knowledge of what should be done and what should be avoided (विधिप्रतिषेधाख्यम्), thus, according to him, 'शास्त्र' refers to a work like the Manusmrti. But this interpretation is not consistent with the criticism of the आसुरा जना as those who do their duties with a desire for their results The Manusmrti prescribes the वर्णाश्रम कर्मन्s but it is the Gītā which lays down that these कर्मन्s and all other कर्मन् must be done disinterestedly. (This is the सात्त्विक कर्मन्-XVIII 23). The Gītā itself is called शास्त्र in XV. 20 (and XVII. 5 also).

24. (1) कार्यकार्यव्यवस्थिति-According to Śankara this refers to what one is asked to do, and 'what one is prohibited from doing' in the Smrtis. But according to the context, it should mean that one should do his duties disinterestedly and that one should do no action with a desire for its result.

(2) शास्त्रविधान will refer to the rules in Bha. Gi. XVII. 11, 17, 20. We shall also show in our Notes on Adh. XVII that 'शास्त्र' in XVI. 23-24 refer to the Gītā itself.

(3) Dr. Belvalkar thinks that v. 23-24 refer to the वर्णाश्रम कर्मन्s as prescribed and prohibited in the Smrti-Sāstra (Basu Mallik Lectures, P. 139). He holds that the Gītā, on this point, was orthodox while Buddhism threw away the rules of caste duties.-His view is that of Śañkara.

(4) Tilak connects कार्याकार्यव्यवस्थिति with the immediate question of Arjuna, viz., whether he should fight or not, i. e., with the question of the conflict between Arjuna's duty as a क्षत्रिय and his duty towards his relatives. Thus, he would take कार्य as the fight and अकार्य as the सन्यास which Arjuna was inclined to assume.—But this meaning though perhaps consistent with the purpose of the Gītā as a whole is not consistent with the context of Adhyāya XVI where the performance of actions with a desire for their rewards is described as आसुर and is therefore 'अकार्य'.-Tilak and we however interpret the word शास्त्र as referring to the Gītā itself (Vide Gītā Rahasya 1st Guj. Ed., PP. 48-50 and P. 828).

(5) Deussen takes Sāstra as the Law Book.

(6) Rudolph Otto also takes शास्त्र as the धर्मशास्त्र. He also notices that in Gītā XV. 20 the Gītā is itself called शास्त्र.

(7) Hill takes शास्त्र as the Veda and the Dharma Śāstra. He translates कामकारतः as 'one who lives under the influence of desire'

We may point out that the Manusmṛti holds that अकामस्य क्रिया काचिद् दृश्यते नेह कर्हिचित् (Manu. II 2-4) and favours कामकार 'doing things for one's own desires.' So, the Gītā (XVI 23-24) refers to itself as शास्त्र and to its own विधि of doing things disinterestedly.



Adhyāya XVII

Scholars have believed that in Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII the chief aim is to explain the सांख्य theory of the three गुणs of प्रकृति. Even Tilak holds this view. We have suggested (Vide our Introduction to Adhyāya XIV) that these Adhyāyas use the view called गुणसंख्यान, distinction between the the three गुणs, which in the days of the Gītā was a part of the Aupanisada schools, as a means for its own ethical standard, viz., the योग 'Disinterested Action'. In the same Introduction we have also pointed out that, as Rudolph Otto says, Adhyāya XIV asks a man to rise above the three गुणs including even the सत्त्वगुण, while in Adhyāyas XVII and XVIII the सत्त्वगुण itself is the ideal (of निष्कामकर्मयोग).

1 (1) It is clear that this Adhyāya is connected with the preceding Adhyāya rather more closely than it is usually the case in the Gītā But, yet this Adhyāya has its own aspect of योग (=Disinterested Action) to teach, as we shall see in the sequel.

(2) शास्त्र-Śankara and most of the modern scholars take शास्त्र as श्रुतिस्मृतिशास्त्र and विधि as the injunction (चोदना). But our interpretation of XVI. 23 shows that विधि here refers to the rule that actions should be done without a desire for their rewards. The classification of यज्ञ, दान and तपस् given in v. 11-22 and also the explanation of 'ओं तत्सत्' in v. 23-27 will make it clear that the विधि in शास्त्रविधि is the special injunction of the Gītā and that it is considered here in addition to the injunction of the Vedas and the Smṛtis, and as it is the main

basis of the whole discussion, 'शास्त्र' in v. 1 should mean the गीताशास्त्र only The answer, to the question in v 1 is also given in verses 11 and those that follow it.

Tilak does not seem to explain the words शास्त्र and शास्त्रविधि in this verse as referring to the निष्कामकर्मयोग.

(3) Śankara takes the verse as referring to the common illiterate people who have no knowledge of the विधि 'the rules of ritualism laid down in the श्रुति and the स्मृति' but who go on doing the ceremonies by believing in the practice of the old (वृद्धव्यवहारदर्शनादेव श्रद्धानतया)—But this meaning of शास्त्रविधिमुत्सृज्य will not be applicable to this Adhyāya at all; because v. 11 mentions those who do observe the विधि of the श्रुति and स्मृति and add to it the विधि of the गीता V 12 mentions those who do observe the विधि of श्रुति and स्मृति but do not add to it the विधि of the गीता, while v. 13 speaks of those who observe neither of the two विधिs.

As a rule the गीता would be sympathetic towards those who follow the वृद्धव्यवहार Cf श्रद्धावन्तः in Bha. Gi. III 31 which refers to those who practise कर्मयोग only through belief; and श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते in Bha Gī XIII. 25 which speaks of those who meditate on the Lord, being guided by what they are told by others But this is not the point at issue in the present verse.

(4) Dr Bhandarkar takes शास्त्र in Adh. XVI and XVII as referring to the sacred precepts (in the श्रुति and स्मृति)-But in that case even v 13 will not be the proper answer to that question, not to speak of v 11 and 12.

2 (1) स्वभावजा-Sankara-जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरणकालेऽभिव्यक्त स्वभाव उच्यते ततो जाता स्वभावजा-Sankara seems to take स्वभाव as the nature of the individual. But the Gītā seems to emphasize the fact that श्रद्धा is to be traced to the cosmic principle called स्वभाव or प्रकृति The purpose of tracing श्रद्धा to स्वभाव is to teach the गीता's ideal of योग (=कर्मयोग) under the सत्त्वगुण

(2) Śankara and others including Tilak interpret v. 2-4 as an answer to v. 1. But in our opinion v. 2-4 are only an introduction The answe proper is given in v. 6, 11, etc.

3 (1) सत्त्वानुरूपा–The meaning which Śankara gives to 'स्वभावजा' in v 2b is really the sense of सत्त्वानुरूपा "in accordance with the अन्तःकरण or mind of the man." Śankara-विशिष्टसंस्कारोपेतान्तःकरणानुरूपा.

(2) V. 3B. 'The soul consists of its faith and belief. A soul is what its belief is ?' Śankara explains श्रद्धामय as श्रद्धाप्राय and पुरुष as संसारी जीव, in order that his doctrine of the identity of the soul with Brahman be preserved here --But v. 3B is written in spite of the Gītā's belief in some kind of identy of जीव and ब्रह्मन् Psychologically, v. 3B notes an important fact

4 (1) This verse explains the meaning of v 3B. When we call a man सात्त्विक, राजस and तामस, we describe his mind (सत्त्व-3a) and his deity also.

(2) प्रेतान् and भूतगणान् Vide Notes on Bha. Gī. IX 25 'प्रेतान्' perhaps refers to some kind of superstitious belief of the people.

5-6 (1) अशास्त्रविहितं घोरं तपः–'तपः' was regarded to be one of the chief साधनs for मोक्ष The Chāndogya Upa. (V. 10) and Br Upa. (VI 2. 16) mention it as a means to the goal of the देवयान and पितृयान respectively.

'शास्त्र' here also seems to us to refer to the Gītā The Gītā says that 'तपः' should be practised "without a desire for its rewards" (Cf. Bha. Gī XVII 17, 18 and 19). So, v 5 explains 'अशास्त्रविहित' by कामरागबलान्विताः, Moreover, the Scripture on धर्म does lay down several forms of घोर penances. The Gītā does not approve of these घोर penances. Cf. V. 19. V. 6 explains घोर. Thus, घोरतप may be शास्त्रविहित and yet it is objectionable to the Gītā.

(2) As the Gītā itself declares the topic of v. 5-6 to be people who are आसुरनिश्चयs, we have to conclude that it does not refer to the Jainas and Bauddhas under these verses. V. 5B shows that the Gītā objects to the penance being practised for its results (फलs) and for the purpose of pomp. Similarly, v 6 and v 19 seem to criticise as घोर those varieties of penances which were very troublesome to the body, though not causing an end of the body. When there are many paths leading to the same goal, the Gītā always prefers the easier one (V 2-3, 6, XII 5, 8-11). Similarly, it discards the difficult penances, which it does not sanction (अशास्त्रविहितम). From v 6 and 19 we learn that under घोरतपः the Gītā does not seem to know the penances meant to put an end to the body, but it only means penances which prove extremely troublesome to the body.

(3) भूतग्रामम्-Śankara-करणसमुदायम् " the aggregate of the senses ". But in this case the adjective ' शरीरस्थम् ' becomes useless The senses can only reside in the body So भूतग्राम refers to the small germs that always reside in the body. The use of ' कर्षयन्तः ' which applies also to 'माम्' shows that भूतग्राम does not mean करणसमुदाय. In order to show its preference for the easiest way out of several ways leading to the same goal, the Gītā puts forth the argument that the germs (and the Lord) in the body should not be troubled (कर्षयन्तः) by any austere penances.

(4) मा चैवान्तःशरीरस्थम्-This undoubtedly refers to the Lord as the witness in the inner body. How is the Lord troubled ? The साक्षिन् is described as भर्तृ and भोक्तृ in the body, not only as an उपद्रष्टृ and अनुमन्तृ (XIII 22). So, if the soul observes a difficult penance beyond his powers, the Lord (माम्) as the Witness who is the enjoyer is described as suffering (कर्षयन्तः). We have shown that ऋतं पिबन्तौ (Katha Upa. III, 1) as well as भोक्तृ in

XIII. 22 prove that the साक्षिन् in the body is not merely an onlooker as in Śve. Upa (अनश्नन्नन्योऽभिचाकशीति).

Instead of interpreting the Gītā. (e. g. भोक्तृ in XIII. 22, माम् in XVII. 6) in the light of the other theory about साक्षिन् in our Scriptures, it is better to take the text in its literal sense. Sankara has to change the sense of भूतग्राम (करणसमुदाय) and that of कर्षयन्तः (मदनुशासनाकरणमेव मत्कर्शनम्) in order to stick to his theory that the साक्षिन् is always an on-looker.

Rajwade make fun of the author of the Gītā on the ground of माम् etc.

Ramanuja explains माम् as मदंशभूत जीवम्

Hill takes भूतग्राम as " the whole of that part of the individual soul which is composed of प्रकृति " (?) and माम् as that part of the individual soul which is the ātman. Thus, he partly follows Śankara in the interpretation of भूतग्राम and takes माम् as the जीव i e. he follows Rāmānuja in his interpretation of माम् His suggestion to take भूतग्राम as " the whole composed of प्रकृति " is not in harmony with the fact that the भूतग्राम is here stated to reside in the body, so that the body (शरीर) and भूतग्राम are distinguished from each other.

Tilak takes भूतग्राम as पञ्चमहाभूतादिकसमुदाय and does not explain मा चैवान्तःशरीरस्थम्.

Garbe-भूतग्राम=the collection of the elements which compose the body. He explains मा चैवान्तःशरीरस्थ कर्षयन्तः as "Those who mistreat (trouble) the body and the soul through ascetic self-mortification" (P. 155). So also Rudolph Otto and Deussen. All these scholars seem to follow Dr. Bhandarkar who translates the phrase as "cause attenuation of the elements composing the body and of the Bhagavat who dwells in it. " (P. 25).

(5) Rudolph Otto proposes to place v 5-6 after v. 19. But this will deprive v 17-19 of their harmony with v. 11-13 and 20-22.

7 (1) Though Sankara and other Ācāryas point out the utility of the mention of the nature of the diet in this Adhyāya, scholars generally look upon the यज्ञ, तप. and दान as the proper subject and, though not taking v. 7-10 as an interpolation, they are some times surprised at the mention of आहार here.

Hill draws attention to the importance of the nature of the food as emphasized in Chā. Upā VII. 26. 2, viz, आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थीनां विप्रमोक्षः We suggest that it is because of this very fact of the connection of the purity of food with thepurity of सत्त्व or mind, that the topic of the diet is discussed here, even though it does not directly refer to the योग (निष्कामकर्मयोग), as do the descriptions of यज्ञ, तप., दान and the ब्रह्मण निर्देश In सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा (v. 6) the importance of सत्त्व or the inner mind is stated and in v. 8-10 the आहार on which the nature of the mind (सत्त्व) depends is mentioned. आहार is three-fold and so सत्त्व is also three-fold and consequently the श्रद्धा is three-fold. And the three-foldness of the श्रद्धा manifests itself in (1) the nature of the deities one worships and (2) in the manner of the performance of यज्ञ, तपः and दान

8 सत्त्व-strength-बल also.

9 अत्युष्ण-Sankara-अतिशब्दः कट्वादिषु सर्वत्र योज्यः.

10 (1) यातयामम्-Hill-"cooked three hours ago"-But the number of याम is not stated here; so it can mean "cooked some यामs ago."

(2) पर्युषितम् may mean cooked one day or some days ago.

11 Vide our Introduction (Note P. 564) to Adhyāya XIV Dasgupta says that in the Gītā यज्ञ, दान and तपस् are साधारणधर्मs of the three castes. We have suggested that they are described as means to मोक्ष and hence the गीता believes them to be purifiers (पावनानि) and recommends them in that capacity. They are, however, particularly

mentioned here (v. 11-22) in order to illustrate the त्रिविधा श्रद्धा and at the same time to advise the people who already performed them as pious deeds of religious merit to do so from the Gītā's standpoint of योग "Disinterested Action."

11-13 (1) Vide Note 3 on v. 1 for the distinction between the three kinds of sacrifices. It will be clear from this distinction of यज्ञs, तपस्s, and दानs that the Gītā does not aim at teaching the doctrine of गुणसंख्यान (which was an Aupanisada doctrine) but it wants to say that the three main practices of the relegion, prevailing in its days, should be modified in the light of its central teaching of योग 'Disinterested Action.'

(2) विधिदृष्टः and विधिहीनम् in v 13 refer to the prescription and procedure of यज्ञ, etc stated in the श्रुति and स्मृति.

(3) समाधाय having fixed one's mind i.e, having no desire for the result, by thinking that "the यज्ञ is a duty."

(4) यष्टव्यमेव इति-This is an explanation of अफलाकांक्षिभि. It should be noted that here (in Adh. XVII. 11) the यज्ञ is not the one recommended in Br. Upa, IV. 4. 22 for getting the knowledge of Brahman (यज्ञेन..... विविदिषन्ति), but it is the ordinary यज्ञ in vogue in the days of the Gītā about which we read so often in the Gītā itself, e. g, in II 41-44, XI 20-21, XVI. 10-15, etc. etc. The Gītā teaches a new type of यज्ञ in v. 11 and classifies the already prevalent यज्ञ as राजस and तामस (v. 12-13)

12 (1) अभिसंधाय फलम्-This is the यज्ञ taught in the ब्राह्मणs and the कल्पसूत्रs (of course, excepting the so called नित्यकर्मन्).

(2) दम्भार्थमपि-i e. either for फल or even for pomp or making a false show.

13 ' अदक्षिणम् ' cannot be quoted to support the view that the Gītā is a priestly production. The purpose of v. 13 should be interpreted in the light of v. 11 and 12.

14 (1) The classification of acts as physical (शारीर), verbal (वाचिक) and mental (मानस) is a very old one

(2) Vide our remarks about the virtues taught in the Gītā in our Notes on v 1-3 of Adh XVI. शौच and अहिंसा are two out of the 5 साधारण धर्मs.

(3) देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनम्—As it is the शारीर form of तपस्. ' पूजन ' prfobably refers to physical honour in the shape of **salutation** offered to देव and others

(4) शौच is the observance of the rules of purifying the body So, शौच was primarily a शारीर धर्म, though the commentators always say that शौच is physical and mental S'aṅkara in his commentary on this verse does not explain शौच at at all, while in his commentary on Bha Gī XVI 3 he says that " शौच द्विविध मृज्जलकृतं बाह्यमाभ्यन्तर च मनोबुद्धयो-र्नैर्मल्यं मायारागादिकालुष्याभाव एव द्विविधं शौचम् " (Vide also his explanation of शौचम् in XIII 7, etc) But the Gītā enumerates शौच as a शारीर धर्म only

(5) आर्जवम्-ब्रह्मचर्य and अहिंसा can be easily explained as शारीर virtues, just as पूजन and शौच 'आर्जव' also should be explained only (or mainly) as a physical virtue S'aṅkara explains it here as ऋजुभावम्, in XIII 7 as ऋजुभावोऽवक्रत्वम्, in XVI 1 as ऋजुत्वम् and in XVIII 42 as ऋजुता "भावसंशुद्धि" is mentioned in v 16 as मानस तप. and शङ्कर explains it as " परै व्यवहारकालेऽमायित्वम् " So, 'आर्जवम्' in XVII 14 at least appears to mean **gentleness of the body**, as distinguished from the arrogant behaviour expressed in outward appearance

15 (1) सत्यम्—The second of the five साधारणधर्मs, the common duties of all the four castes, the first being अहिंसा

(2) अनुद्वेगकरम्—Truth should be told in a form palatable to the hearer That is the advice of Manu also — सत्यं ब्रूयात्प्रिय ब्रूयान्न ब्रूयात्सत्यमाप्रियम् । प्रिय च नानृतं ब्रूयादेष धर्म सनातन (Manu IV 138)

(3) S'ankaıa seems to be rıght ın sayıng that the वाङ्मयं तप ıequıres all the **four** chaıacteııstıcs of a speech.

16 मौनम्—Cf तस्माद्ब्राह्मण पाण्डित्य निर्विद्य बाल्येन तिष्ठासेद्बाल्यं च पाण्डित्यं च निर्विद्याथ मुनिरमौन च मौन च निर्विद्याथ ब्राह्मण (Bı Upa. III 5 1). Cf मौनवदितरेषामप्युपदेशात् (Bıa Sū III 4 49), अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् (Bıa Sū III. 4 50) We quote thıs Sıutı and Sūtıas to show the ımpoıtance of मौन as a vııtue It ıs also pıescııbed foı the mınısteıs ın the Manusmıtı

17. (1) Veıses 14-16 aıe only ıntıoductıon to v. 17-19

(2) अफलाकाङ्क्षिभि —The तप was well-known ın the days of the Gītā as a प्रायश्चित्त as wall as a means foı the achıevement of an aım The Gītā tıies to make ıt a निष्कामकर्म ' a dısınteıested actıou ' ın haımony wıth ıts doctııne of योग Foı thıs puıpose ıt gıves a new definıtıcn of the सात्विक penance

Manu XII 24-50 gıve a descrıptıon of the सत्व, रजस् and तमस् गुणs, but none of those veıses gıves a definıtıon of सत्त्व ın haımony wıth the योग of the Gītā.

18. सत्कारमानपूजार्थम्—wıth a desııe to get ın return a welcome, honouı and respect from the otheı sıde. दम्भेन—wıth a desııe to deceıve otheıs.

19, आत्मन पीडया—By troublıng one's self

20 (1) The Sıcıptuıe (धर्मशास्त्र) lays down the ıule of makıng gıfts to a pıoper ıecıpıent (पात्र) at a holy tıme and place But ıt does not say that the gıft should be made solely **as a duty, ı e**, not as a काम्य कर्म. The Gītā keeps up the ıdea of the धर्मशास्त्र, but adds to ıt ıts own Rule of Dısınteıested Actıon.

(2) ' अनुपकारिणे ' helps the Gītā.

21 फलमुद्दिश्य वा-The gift made wıth a desııe get the ıeward ıs called राजस प्रत्युपकारिणे helps the Gıtā

22. Thıs verse mentıons a wrong दान accordıng to the Scrıptures

23 (1) Vide- Notes on Bha Gī VIII 13, where the Praṇava is given as a syllable expressive of the sākāra Brahman The designation of ब्रह्मन् taught here must be **very old** at the time when the Gītā was composed The Gītā seems to refer to it because **it** was **in** harmony with its own ideal of योग

(2) त्रिविध· ब्रह्मण निर्देश — ॐतत्सत्' is **one** designation of ब्रह्मन् consisting **of three parts.** And, also, ॐ and तत् are, as shown by verses 24-25, each of them, a designation of ब्रह्मन् 'सत्' is also a name of ब्रह्मन्, as is well known in the Upaniṣads

(3) (a) **S'**aṅkara does not seem to note the fact that the Gītā mentions the already prevalent use ef ॐ, तत् and सत्, and construes it in favour of its own Path of Yoga According to him the recitation of ॐ तत् and सत् **adds to the merit of (or makes perfect)** यज्ञ, दान, and तप, etc (यज्ञदानतप प्रभृतीना सादगुण्यकरणायायमुपदेश: उच्येते) आनंदगिरि says, "When acts of worship, gift, and austerity are found defective, they may be perfected by uttering the three-fold designation of Brahman " (Hill)

(b) According to Garbe, verses 23-28 are an appendage on the use of the expressions (Note the plural) **om, tad, sat** and **asat** with Vedantic starting-point He says that the treatment of the subject-matter in v 7, is finished with v 22 (Die Bhagavad Gītā, P **171**) —But Garbe and Rudolf Otto totally lose sight of the योग or 'Disinterested Action', taught throughout this Adhyāya and also in v 23-21

(c) Rudolf Otto calls these verses (23-28) " A gloss of the Brahman Theologian" (The Original Gītā, P 108) He takes it as a later interpolation In ' his concluding notes ' he says that there begins here (from XVII 2) an entirely new and independent catalogue of virtues, with faith at its head

(d) Dr Belvalkar also looks upon thfs as an appendix

He seems to take ॐ, तत् and सत् and असत् as **four** categories

(e) According to Tilak 'ॐतत् सत्' is the **origin** of the entire world (sense of v 23) and each of its 3 parts is now explained from the standpoint of कर्मयोग

(f) Hill rightly calls this a **rather obscure passage.** According to him OM TAT SAT is **a designation** of Brahman And "No rite is valid unless it follows scriptural rule and is referred with faith to OM TAT SAT, which is the author of both Scripture and Sacrifice" (Hill, The Bhagavad-gītā PP 253-254)

(4) स्मृत --This word indicates that the Gītā is here referring to something which was already well—known in its days However, we hardly find any text in which the expression 'ॐ तत्सत्' is given as **one** designation of Brahman In our Notes on Bha Gī VIII 13 we have shown that ॐ, the single syllable, is a designation or symbol of both the aspects of Brahman, and the same is mentioned in many S'rutis also (Chā Upa) and it is also admitted by the author of the Brahmasūtra (III 3) By *tat* as a designation of Brahman (v 25) the Gītā may be referring to the use of तत् in आनीदवातं स्वधया तदेकम् (Rg X 129 2), (not in तत्त्वमसि, suggested by R Otto), etc सत् when a designation of Brahman, may be illustrated by "एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति" (Rg 1 164 46), सदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् (Cha Upa VI. 3 1), असदेव स भवति असद् ब्रह्मेति वेद चेत् (Tai Upa)

By द्विविधा in Bha Gī III 3 (लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा), the Gītā refers to **two** types of conduct and not to one Rule of conduct with two stages So 'त्रिविध' may mean **three** designations of Brahman This view is supported by the references to S'rutis given above as well as by verses 24 and 25, which refer to the single words ॐ and तत् as designations used for Bhaman. And perhaps while saying that 'सत्' is used in the sense of 'Being' (सद्भावे), verse 26 refers to the use of सद् in the sense of Brahman, as found in the S'rutis quoted by us So, we

suggest that v 23 refers to **three** designations of ब्रह्मन्, **viz**, ॐ, तत् and सत् and not to one three-fold designation

(5) विहिताः—**S'aṅkara** explains this word as निर्मिता and several scholars (Hill, Kala Kalelkar) have taken this designation (ॐ तत्सत्) as being the **author** of ब्राह्मणा, वेदा and यज्ञा. But the usual sense of the word is "laid down", "prescribed", "ordained" and this sense naturally suits 'यज्ञा यज्ञ's are **not composed by an author,** though वेद्s may be said to be composed Yajñas are rather **laid down** by the Scripture Moreover 'तेन must refer to the निर्देश and not to ब्रह्मन् So, a designation cannot compose either वेद्s or यज्ञs, but यज्ञs can be laid down by the Scripture "as to be performed **by means of the designation in question** (तेन)," i e, by **uttering or pronouncing** the designation, and this is actually stated in v 24 and v 25

Now, वेदा तेन (निर्देशेन) विहिता, would mean वेद्s are ordained (to be recited) by uttering that designation of ब्रह्मन्, i. e by uttering ॐ etc' Cf, ब्रह्मण· प्रणवं कुर्यादादावन्ते च सर्वदा । स्रवत्यनोङ्कृतं पूर्वं पुरस्ताच्च विशीर्यते । (Manu II 74)

(6) ब्राह्मणा —The fact that 'तेन' must refer to the designation of Brahman and the other fact that विहिता usually means 'laid down' would suggest that 'ब्राह्मणा' refers to the texts called ब्राह्मणs Though the grammatically correct form is ब्राह्मणानि (neu. nom plu), the freedom from the rules of grammar which the Gītā seems to enjoy may allow us to interpret ब्राह्मणा as the books called ब्राह्मणs The study of these texts was laid down by the S'āstra by (uttering) this designation, as stated in the verse from the Manusmṛti quoted obove

S'aṅkara seems to take ब्राह्मणा as the ब्राह्मण-caste Hill says that 'ब्राह्मणा stands for ब्राह्मणs, क्षत्रियs and वैश्यs, all **eligible** for performing Vedic rites Because he takes ब्राह्मणा as the Brāhmanas, he has to include the other two castes also in the sense of the word, and he has to explain 'ब्राह्मणा विहिता' as "the three castes **are declared**

eligible for the sacrifices " So, he has to change the sense of विहित also – Garbe, Deussen and Tilak take ब्राह्मणा as the Brāhmaṇas (the Brāhmaṇa caste)

(7) Hill reads ब्रह्मणा instead of ब्राह्मणा

(8) Garbe—" Through these (तेन=तै ?) i e. in so-far as the creator had in view or uttered these holy words, the ब्राह्मणs (the caste), the Vedas and the Sacrifices were created in the ancient time "

24 (1) ओमित्युदाहृत्य – Note that only one syllable **viz,** OM is here stated to be uttered before the sacrifice, etc are begun (प्रवर्तन्ते) It is wrong to say that the complete designation is to be (or was) uttered at the beginning of the sacrifice, etc , (Vide Hill, P 254).

(2) यज्ञदानतप क्रिया are not prescribed here as साधारण धर्मs of the three castes, but they were already in vogue and the Gītā mentions the method of their performance by the ब्रह्मवादिन्s in favour of its doctrine of योग The Gītā is not a priestly production

(3) विधानोक्ता – as stated in the procedure prescribed by the S'ruti So, in the विधान no change is to be made

(4) ब्रह्मवादिनाम्—This word means ' one who knows and believes in ब्रह्मन् as the ultimate reality (Vide ब्रह्मविदो वदन्ति in Chā Upa. II 24 1, S've Upa I. 1, also S've Upa III 21) In Br. Upa IV 5 1 मैत्रेयी is called ब्रह्मवादिनी Perheps this type of sacrificers who utter the syllable OM before the beginning of a sacrifice are designated ब्रह्मवादिनः for contrasting them with the usual secrificers called वेदवादिन (वेदवादरता पार्थ नान्यदस्तीति वादिन —II 40) ब्रह्मवादिनाम् refers to जनक and others They are already मुक्त in this very life and yet for लोक-संग्रह they perform यज्ञ, दान, तपः, etc , and therefore they begin them with the syllable OM

From the hymns of the ṚV. and the texts of other Vedas and Brāhmaṇas and also from the description of the extreme type of ritualists called असुरs, we **can con-**

clude that in the days of the Upanisads, जनक and other ब्रह्मवादिन्s must have made some modification in the method of the performance of यज्ञ, etc, to make it harmonious wite their own philosophical views This they seem to have done by the utterance of OM in the very beginning of the performance And the Gītā refers to this modification of the old procedure for the purpose of supporting its own view that the यज्ञ, etc **can be done disinterestedly**, as was done by the ब्रह्मवादिन्s

25 (1) Verse 24 shows that the ब्रह्मवादिन्s can perform the sacrifice, etc, in a way consistent with their belief and their realization of the Reality Verse 25 aims at explaining how beginners in the Path of Mokṣa can perform and were already performing the sacrifice etc. in harmony with their goal Both these methods will differ from the method pursued by the आसुरs who perform them solely for the rewards which they promised

(2) Hill says that S'aṅkara and Rāmānuja interpret ब्रह्मवादिन as ' students of the Veda ' He has explained ' ब्राह्मण' त्रिविध निर्देश ' in verse 23 as **one** designation of ब्रह्मन्, consisting of three words, so he asks a question Why is the triple designation divided in 24—27 ? ' His answer is that the division (OM in v 24 and तत् in v. 25) is theoretical only, but in actual fact the man performed the sacrifices, etc, with the complete threefold Name throught He is here, we must say, rather, directly going against (violating) the text

Hill raises another question as to whether there is any distinction between the ब्रह्मवादिन and मोक्षकाङ्क्षिण Here also his answer is that the distinction is theociatical only, in actual fact the man was one and the same We believe, this is another vilatien of the text The distinction is so clear that it cannot be denied It is also evident from the presence of the expression ' अनभिसंधाय फलम्—in v 25 and its absence in v 24.

(3) अनभिसधाय फलम्—In the case of ब्रह्मवादिन who like जनक, were already in the stage of perfection (संसिद्धिमास्थिता:—III 20), their actions were no actions, as S'aṅkara himself says, they had not even the desire for Mokṣa But for those who are trying to attain to perfection and who endeavour to avoid all results of their actions the way of the performance of यज्ञ should differ from that of the ब्रह्मवादिन and also the आसुरs and this difference should be expressed in their सङ्कल्प of the यज्ञ, etc This point was expressed by the utterance of "तत्", though when and in what exact form this was done is not stated in the verse (25) We may compare the utterance "न मम" (इद विष्णवे, न मम) in our present day method of performing the ceremonies When the sacrifice was performed with this definite utterance, the usual reward of the performance did not accrue to the sacrificer but **it** helped him in getting Mokṣa In Bra Sū. III 4 32-33 a मुमुक्षु is asked to perform यज्ञ, दान, and तप and also his आश्रमकर्म **as a help to his aim of** release (सहकारित्वेन च-Bra Sū III 4 33, Vide our Interpretation). The विधि of the sacrifice in his case is the same, but there is a difference **in** the सङ्कल्प This seems to be meant by तदित्यनभिसधाय फलम्

(4) Verse 25 refers to कर्मयोग in the साधन stage, while v 24 deals with कर्मयोग in the फल stage

26-27 (1) Five explanations of "सत्" are given here—(1) सत् is used (प्रयुज्यते) in the sense (भाव) of 'Being', in this sense it is a designation of Brahman as in Chā. Upa VI 3 1. (2) It is also used in the sense (भाव) of 'good' साधु e. g , when we mean सत्पुरुष, 'a good man,' we may simply say 'सत्' (Cf Gujarati-सन्त) (3) Again, if we mean a praiseworthy deed, we can say 'He has done सत्' instead of 'He has done a सत्कर्म or प्रशस्त कर्म ' (Note that प्रशस्त is not the same as निष्काम). (4) Of a man who is busy performing यज्ञ, etc , we may say, 'He is in सत्' (5) And, when a man is doing some minor deed useful for a chief deed like यज्ञ, तप and दान,

we may say, 'He is doing सत्.'-Here सत् which is the designation of ब्रह्मन् is said to be used as a noun in five different senses, and this fivefold use of the word सत् is traced to the fact that 'सत्' is a designation of ब्रह्मन्.

Śankara says that when a son 'who did not formerly exist' is born, we may use the word सत् But, we think, here the expression "सन् पुत्र." will have to be used. His explanation of साधुभाव as सद्वृत्तता means 'goodness.' He saye that the word "सत्" is used for a praiseworthy action, viz., a marriage, etc. Śankara explains तदर्थीयम् as यज्ञदानतपोर्थीयम् i. e. ईश्वरार्थीयम्.

(2) Rudolph Otto takes स्थिति in v 27 as 'steadiness' (in यज्ञ etc).

(3) सदित्येव-The force of एव seems to us to mean that we have to drop the word पुरुष and कर्म and we must use the single word सत् in stead of सत्पुरुष, सत्कर्म; similarly, we can use 'सत्' instead of a longer expression like 'यज्ञे स्थिति.' or 'यज्ञार्थं कर्म' This refers to the colloquial language of the days of the Gītā.

(4) Hill speaks of a worshipper who uses the expression सत् a designation of ब्रह्मन्, as being himself anxious that his rites should be well and auspiciously performed. We hold that in v. 26-27 there is no reference to the utterence or thought of SAT practised by a sacrificer (or worshipper) in the days of the Gītā. Verses 26-27 simply note some peculiar usages of the simple and the single term सत्, in which the विशेष्य in question was to be always dropped.

(5) As the persons meant by ब्रह्मवादिन्s using only OM (like जनक), मोक्षकाङ्क्षिन्s using only TAT and people using the word SAT in its peculiar usages, are different from one another, Hill's interpretation based on the belief that the person is one and the same and that he always utters the complete designation of ब्रह्मन् (OM TAT SAT), but thinks of OM (in his capacity as a Vedic student

ब्रह्मवादिन्), of TAT (as eager for release) and of SAT (as anxious for the perfection of his rite), seems us to be very doubtful.

(6) Note Śankara's remarks in the last line of his भाष्य on v. 27. Hill's view that a man should pronounce OM TAT SAT and think of SAT so that his defective rite will become perfect, is based upon these remarks of Sankar. We believe, no such फलश्रुति is meant in these verses.

(7) According to Sankara, Tilak, Hill and others, it is not intended in verses 25 and 26 as well as in 27-28, that only one part either OM, or TAT or SAT, is to be pronounced in each case; but, they hold that the complete designation of ब्रह्मन् is to be used This view is supported on the strength of the present day practice of uttering the complete designation of ब्रह्मन् at the beginning (and end) of यज्ञ, etc. We suggest that the pre ent day practice, if correct, is later than or different from the one in the Gītā. The express word of the text does not justify the assumption of the complete designation from the single word OM or TAT, or even SAt in these verses (24-27).

(8) Tilak says that at present the सङ्कल्प "सच्चिदानन्द" is more in vogue than OM TAT SAT, and that therefore 'सच्चिदानन्द' is later than "OM TAT SAT."

(9) सद्भाव in v. 26 is taken by Garbe, Hill and others as Reality.

28 (1) Anything, either a sacrifice, gift, penance or any subsidiary act (leading to these) is called असत् (non-existence), if it be done without faith in the Scripture, because it does not bear any result here or hereafter.

(2) Tai. Upa. (I 11. 3) says.—श्रद्धया देयम् । अश्रद्धया देयम् । श्रिया देयम् । ह्रिया देयम् । भिया देयम् । संविदा देयम् । But the Gītā does not approve of that view.

(3) The verse seems to mean that if there is faith (श्रद्धा) in यज्ञ, दान, etc then it will be useful in this life or in the next, but otherwise it is futile.

Adhyāya XVIII.

Introduction

(1) According to Sankara this Adhyāya is meant to serve two purposes (1) to recapitulate the topic of the whole Gītā (I-XVII), and (2) to state the substance of the whole Veda. Moreover, "संन्यास and त्याग were mentioned at various places in I-XVII but their meanings were not clearly distinguished: so, Arjuna asks a question about them and the Lord gives a reply."

According to Tilak the question about सन्यास and त्याग asked by Arjuna in XVIII. 1 is based upon a doubt arising from the Lord's statement in Bha. Gī. V. 2. The latter says that कर्मयोग is superior to कर्मसन्यास; and in XVIII. 1 Arjuna suspects that the सन्यासाश्रम of मनु has no place in the कर्मयोग of the Gītā and so he asks a question to solve the inconsistency between Manusmṛti and the Gītā about the सन्यासाश्रम.

In our opinion the topic or topics of Gītā I-XVII are not repeated in XVIII; and it would be rather strange if संन्यास and त्याग remain unclear after their repeated mention in the preceding Adhyāyas. — As to Tilak's view, the contextual relation between XVIII. 1 and V. 2 is an impossibility owing to the very fact of their being separated by so many Adhyāyas. Moreover, Manu himself allows the householder to remain at home till death as a householder (Manusmṛti VI.); so there is no inconsistency between the Gītā and the Manusmṛti. Also, there is no mention of the order of Renunciation in these verses of the Gītā.

According to Tilak, the topics of Bha. Gī. XVIII.

18-40, viz. ज्ञान, कर्म, कर्तृ, बुद्धि, and सुख, are meant to explain the subject of गुणवैचित्र्य, then some verses (41-45) explain the constitution of the theory of the four-castes, this is followed by an advice that the caste-duties should never be given up (v. 46-48); and lastly in v 49 ff a form of bhakti which is a help to the कर्मयोग is taught in the Gītā.-Thus, in the opinion of Tilak गुणवैचित्र्य (v. 18-40) and the theory of the four castes are mentioned here for their own sake, while in other verses the doctrine of कर्मयोग is occasionally taught in this Adhyāya.

In our opinion this Adhyāya, like the earlier Adhyāyas, is meant to explain the योग 'Disinterested Action' only; but while each of the earlier Adhyāyas aimed at explaining one particular aspect of योग, this Adhyāya being the last one brings out several independent arguments in favour of योग and in the last verse (66) mentions an aspect of योग which is traditionally called " मोक्षसंन्यासयोग "

The verses of the arguments are grouped as follows:-

(a) Several views on सन्यास and कर्म, some of which are in support of 'योग' and others of which being against योग are openly rejected by the Gītā (1-12).

(b) A well-known view of the causes of a death brought about in the battle also supports the कर्मयोग (13-17)

(c) Three items impell a man to undertake actions and three means help him to fulfil the undertaking. Three of these six are defined by the Gītā in a way to support its योग (18-28).

(d) बुद्धि and धृति are defined in a way to support योग (v. 29-35).

(e) सुख is similarly defined with the same purpose(36-39).

(f) All beings, all the four castes, are not free from the three गुणs and their actions (duties) are classified

according to गुणs born of स्वभाव, the कर्मन्s of the four castes being thus born of स्वभाव (42-44) do not make their agent sinful (40-48).

(g) संन्यास (49-55) as well as कर्मयोग (56) lead to Moksa and Arjuna is advised to follow the latter (57-58A).

(h) Arjuna will ultimately fight of his own accord, even if he would temporarily reject the Lord's advice (59-60, 61-62). A befitting conclusion (v. 63).

(i) Final advice to Arjuna about a form of intensive भक्ति by which he will be free from "all the sins" he will be doing in the war he is asked to wage (65-66).

(j) Conclusion

(i) Rules of the study of the गीता (67-71)

(ii) Arjuna ready to fight (72-73)

(iii) सञ्जय's conclusion (74-78)

Our explanations will convince the reader that this Adhyāya is meant to explain and support योग only and to present an aspect of योग "Disinterested Action" based upon mental renunciation of actions (not of the फल's only, but of the very actions; not the physical, but a mental, renunciation) for the purpose of मोक्ष from sins.

1. (1) According to Sankara Arjuna wants to know the sense of the words सन्यास and त्याग.

According to Tilak Arjuna wishes to know the nature of सन्यास and त्याग to be practised in the Path of कर्मयोग, i e. the सन्यास and त्याग which are subsidiary to कर्मयोग

Historically, it seems to us that सन्यास and त्याग were two ideas, denoted by these two words, very well-known in the Upanisads, and the sole purpose of the Gītā being योग, it discusses them for its own aim.

2. (1) काम्यानां कर्मणाम्–The Gītā does not mention the three-fold division of काम्य, नित्य and नैमित्तिक i. e. (i) the voluntary rites by perfoming which the performer gets

his desired objects, (ii) the obligatory rites by performing which the performer does not get any reward but for neglecting which he will be punished, and which are to be done every day, and (iii) the occasional rites which are compulsory like the नित्य rites but which are to be performed on particular occasions. The नियतकर्मन्s (XVIII. 7-9, 47) which the Gītā mentions are the स्वभाव-नियत (वर्ण) कर्मन्s; they are not नित्यकर्मन्s. Though the word 'प्रत्यवाय' is used in the Gītā once (II. 40), the absence of the mention of नित्यकर्मन्s makes us doubt whether the Gītā knows the Mīmāmsaka sense of 'प्रत्यवाय.' Similarly, the contrast of सन्यास and त्याग and the application of त्याग to all actions makes us doubt whether the Gītā knows the word काम्य in the technical sense of only voluntary श्रौत (and स्मार्त) rites. काम्य कर्मन् literally means any action done with a desire i. e., a desire for its reward; thus, काम्य कर्मन् would include not only the श्रौत काम्य rites but also the वर्ण कर्मन्s which were done with a desire for money or food. None of the principal Upanisads knows the distinction between काम्य and नित्यकर्मन्s. So, काम्यकर्मन्s seem to mean all actions that are done with a desire for their rewards. Thus, v 2A mentions the view of सन्यास in Chā. Upa. V. 10 where two classes of persons are mentioned, viz., those who give up all actions and resort to the forest and those who live in the village and follow the इष्टापूर्त rites i. e. sacrificial acts and acts of public utility, and their caste-duties. The former of these held that all कर्मन्s were काम्य and that therefore they should be given up The Gītā criticizes them by saying that these people even can never give up all actions (v. 11)

(2) सर्वकर्मफलत्याग–Cf. ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्। तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम्। (Īśa. Up. 1). This verse teaches how to enjoy the world by abandoning (त्यक्त-त्याग from त्यज्) it. Also Cf. आत्मक्रीड आत्मरतिः क्रियावानेष

ब्रह्मविदां वरिष्ठ (Mu. Upa. III. 1. 4). One who is delighted by and in Atman (=Brahman) and performs all his duties is the best of all knowers of Brahman. So, v. 2B may be taken as giving the view of the Īśa and Mundaka Upanisds.

(3) Sankara in his introduction to the third Adhyāya mentions the view of a predecessor of his, whom आनन्दगिरि, Sankara's commentator, calls वृत्तिकार According to that view, सन्यास is meant for the ऊर्ध्वरेतस्s who can get Moksa through ज्ञान+स्मार्तकर्मन् and who, therefore, abandon the Srauta कर्मन्s, while the गृहस्थs can attain मुक्ति by ज्ञान+श्रौतकर्मन्+स्मार्तकर्मन्. If श्रौतकर्मन्s mean काम्यकर्मन्s, then the predecessor of Sankara would be follwing the सन्यास taught in this verse (XVIII. 2A).

(4) Sankara explains काम्यकर्मन् as अश्वमेध, etc-He explains सर्वकर्म in सर्वकर्मफलत्याग as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s and thus ristricts the sense of "सर्व". Moreover, in the case of नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s, it is not for man to abandon their results or not, because they are obligatory in the sense that if not performed, they punish a man but if performed, they do not give him any results A man can perform his caste-duties and duties of his order of life. So, सर्वकर्म must include all caste-duties also. Sankara knows this; and hence he says that in this verse the Lord assumes that नित्यकर्मन्s do bear a reward (नित्यानामपि कर्मणां भगवता फलवत्त्वस्येष्टत्वात्). How can Śankara assume what the Lord has assumed ? Moreover, the verse clearly mentions two distinct words with two distinct meanings, but Sankara any how says that both the words have the same sense, viz., abandonment in general (सर्वथापि त्यागमात्रं सन्यासत्यागशब्दयोरर्थः).

3 (1) 3A—This line can mean, (1) Some wise men say, कर्मन्-one and all-should be given up because all कर्मन्s involve sin, i e., all कर्मन्s cause bondage; or (2) Some wise men say, a कर्मन् which is दोषवत् (involving sin) should done be abandoned, and not all कर्मन्s. This latter

would mean: The कर्मन्s which do not involve sin should be continued, and such कर्मन्s are यज्ञ, दान and तप.. As these यज्ञ, दान and तपः are given in 3B as a view different from that in 3A, we suggest that 3A should be interpreted only as in (1) above.So 3A means; Some hold that all actions should be abandoned because they involve sin (दोषवत्).

(2) 3B holds a view that यज्ञ, दान and तपस्, should at no stage of spiritual advance be given up (Dasgupta), as we have shown in Note (1) above.

Now, we suggest that both these views are takes from Br. Upa. IV. 4. 22, where they occur simultaneously. There, first the view of 3B is given in तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन and then the view in 3A is stated in एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति, एतद्ध स्म वै तत्पूर्वे विद्वांसः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्माऽयं लोक इति ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च वित्तैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं चरन्ति या ह्येव पुत्रैषणा सा वित्तैषणा या वित्तैषणा सा लोकैषणोभे ह्येते एषणे एव भवतः । (Br. Upa. IV. 4. 22). The criticism "उभे ह्येते एषणे एव भवतः" will amount to दोषवदिति कर्म त्याज्यम् (एव)', when we remember that these persons were प्रव्राजिनः and were living upon alms (भिक्षाचर्यं चरन्ति).

(3) According to Sankara 3A gives the view of those who resort to सांख्यादि दृष्टि. He also interprets it as a view that all actions should be abandoned because they are दोषवत्, i. e. because they cause bondage.—We have explained that in the Gītā सांख्य does not mean संन्यास, so 3A is not the view of the सांख्यs of the Gītā.

According to Śankara these सांख्यs held that even the कर्मिणः who are entitled to कर्मन् (अधिकृता कर्मिणामपि) should abandon actions.

About all these opinions (four, in all) Śankara says that they are stated with regard to the कर्मिणः एव 'only those who are doing actions.' Thus, he tries to impress upon us that the views in 2B and 3B are not applicable to those who have assumed or are to assume संन्यास.—But

as a matter of fact the views in 2B and 3B respectively mean that only the rewards should be abandoned and the actions should be done, and that nobody should ever abandon यज्ञ, दान and तपस्.

Śankara's पूर्वपक्ष and the reply, purporting to prove that the advice of verses 2 and 3 is not meant for the साख्यs (ननु कर्मयोगेन योगिनाम्..... .सन्यासिनो न इह विवक्षिता) are not convincing. If the कर्मयोगिन्s are referred to here in शास्त्रोपसंहारप्रकरण, then, how can it be said that the संन्यासिन्s in general (including those stated in the Gitā) are not referred to here again ? His further contention that the सन्यास in these verses (2-3) is only a qualitative and therefore a secondary सन्यास, is based upon his view that verse 11 contains a स्तुति, and that therefore the argument in v. 11A is not literally true.

The fact is that here (in v. 2-3) the Gitā quotes several view and interprets them in favour of its कर्मयोग, and some of the former criticise the संन्यास even of a sage.

4 (1) Śankara takes त्यागे as त्यागसन्यासविकल्पे and त्यागः in 4B as त्यागसन्यासशब्दवाच्य अर्थ and says that this sense (अर्थ) is only one, viz , doing actions without a desire for the rewards But we must note that only the त्याग is here intended to be explained by the Lord. Moreover Sankara adds that the त्याग here is that of the अनात्मज्ञ who must perform the actions. But, in our opinion it is not possible for अनात्मज्ञ to renounce the rewards of his actions at all and hence the त्याग taught in v. 2B is that of आत्मज्ञ the sage knowing Atman. So Sañkara's addition (अधिकृतस्य कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य) is unwarrented.

5 (1) 5A. On the basis of a Śruti like Br. Up. IV. 4,22 (तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन) the Gitā here lays down यज्ञ, दान, तपः for all men at all stages of life whether they are Mumuksus or not, on two conditions (5B and 6), viz. (1) They

should be performed as means of purification (पावनानि-v. 5B) and (2) they should not be performed with the Vedic aims of personal enjoyments, but they must be observed without any attachments to the कर्मन्s themselves (सङ्गं त्यक्त्वा)and without an expectation of their Vedic prescribed rewards (फलानि त्यक्त्वा). If performed in this way, they will not be काम्य and hence this kind of performance of these actions will be acceptable to those whose view is given in verse 2A.

(2) अपि. In v. 7 only तु is used; here we have अपि and तु. So अपि is intended to include some other actions besides यज्ञ, दान and तप.. We suggest that अपि is inclusive of the नियतकर्मन् (=the स्वभावनियत कर्मन्s) i. e. the caste-duties, stated in verse 7.

According to Sankara 'अपि' means "though these actions cause bondage to an agent who is attached to the actions and who seeks the results" (सासङ्गस्य फलार्थिनो बन्धहेतव एतान्यपि), a Mumuksu should do them abandoning सङ्ग and फलानि.-In our opinion 'अपि' must include some actions and the Gītā is all along (from Adhyāya II to Adhyāya XVII) pleading for the performance of the caste-duties and the same are also referred to in the next verse, so अपि must mean the caste duties. Moreover, according to the context the verse has nothing to do with the Mumuksu in particular. The Gītā seems to lay down यज्ञ, दान and तपस् for all persons whether they are Mumuksus or not (v. 1-12). They are the purifiers of all men, whether Mumuksus or otherwise. The Gītā does not prescribe them for आत्मज्ञ only, but for also those who are wordly-minded people.

(3) Sankara, next, gives the opinion of a predecessor of his on अपि. From the discussion it is clear that Śankara takes यज्ञ, दान and तप: in these verses (3-6) as the यज्ञ, दान and तप: which are नित्यकर्मन्s But only the पञ्च महायज्ञs are the daily duties of a man, and

not all यज्ञs in general, not दान and तप· at all. The Gītā nowhere mentions the नित्य कर्मन्s. For putting यज्ञ, दान and तप together the Gītā seems to have depended upon Br. Upa. IV. 4·22 and not upon any Sruti of नित्य कर्मन्s.

(4) Śankara's predecessor interpreted 'एतानि' as referring to काम्यानि यज्ञदानतप कर्माणि; and by अपि he included the daily or नित्यानि यज्ञदानतप कर्माणि.—He seems to be right in his interpretation of एतानि, because काम्यकर्मन्s are here asked to be done without सङ्ग and फलाशा But Śankara's arguments that (1) नित्यकर्मन्s are meant by एतानि and that नित्यकर्मन्s give a reward (फल) and that the Mumuksu is the subject of these verses do not seems to us to be correct.

(5) Tilak points out that only a ज्ञानिन् can do these actions in the way laid down here.

7. (1) Śankara's introduction to this verse (अज्ञस्य अधिकृतस्य मुमुक्षो·) should be noticed. So also his addition of 'अज्ञस्य' is his explanation of नोपपद्यते in his भाष्य. The Gītā seems to think that सन्यास of नियतकर्मन्s cannot be proved by arguments, either for a ज्ञानिन् or an अज्ञ. By arguments we can prove the superiority of योग (=कर्मयोग) to संन्यास. (III. 8) or we can prove the equal possibility of both सन्यास and कर्मयोग for a ज्ञानिन् (Bha. Gi. III. 18).

(2) "नियत"-This word is used so often in the Gītā In the persent context also (v. 7-12) it means "the fixed duties" i e., duties fixed for the four castes. And as they are fixed by the Nature (स्वभाव or प्रकृति), they are called स्वभावनियत, e g in XVIII. 47. In Bha Gi. III. 8 Sankara takes नियत कर्म as referring to all actions for which the Ścripture authorizes a man, though he explains नियत as नित्य. His explanation of नियत has thus a vagueness of terms and inconsistency of meanings. Also the use of 'नियत' in the Gītā in other context (e. g. नियतात्मभिः in VIII 2, नियताहारा. in IV 39, नियताः in VII. 20) shows that नियत does not mean नित्य at all. नियतम् in I. 44 means 'certainly.'

(3) मोहात्-After making a general remark that the renunciation of स्वभावनियतकर्मन्s cannot be proved by arguaments even in the case of a sage, the गीता, admitting that the Scripture does allow सन्यास of नियतकर्मन्s, analysizes the त्याग (of ज्ञानिन् and अज्ञ) according to the scheme of the Three Gunas. If the renunciation of नियत कर्मन्s be adopted out of an erroneous understanding of one's duties (as was to be done by Arjuna), that renunciation will be ' तामस '. According to the Gītā the नियतकर्मन्s can be done without a desire for their rewards and so it is not necessary to abandon them, though Arjuna at first thought that they were always binding and therefore they must be abandoned. It is this kind of मोह which is meant in this verse.

8 (1) तामस त्याग is based upon मोह a wrong understanding of one's duties, while the cause of राजस त्याग is, not a wrong understanding, but कायक्लेशभय.

(2) नैव त्यागफलं लभेत्-Śankara explains त्यागफलम् as ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फल मोक्षाख्यम्,-But, according to the context त्याग is the सर्वकर्मफलत्याग and त्यागफल is पावनत्वम् The passage speaks of कर्मत्याग as 'सन्यास' and of फलत्याग as the त्याग i. e. the highest or सात्त्विक त्याग (Vide v. 9).

9 (1) नियत-Vide Note on v. 7 above. Vide also III. 8 and 9.

(2) Sankara interpets नियत कर्म as नित्यकर्म and then he interprets this verse as proving that नित्यकर्मs, in the opinion of the Lord, bear fruits Then, again, he finds that this first interpretation of his is not satisfactory and therefore he give a second interpretation. He says that though the नित्यकर्मs, according to the Scripture, do not give any फल at all, the अज्ञ might believe that they give a फल in the form of आत्मसस्कार or प्रत्यवायपरिहार and hence the Lord says that ' नित्यकर्मs ' should be done without a desire for the fruits. In our opinion Śankara is led to this absurd conclusion because he started with a wrong interpretation of नियतकर्मन्s as नित्यकर्मन्s.

(i. e. कर्मफलत्यागिन्) neither hates an inconvenient action nor does he love a convenient one.— The verse does not refer to संसार or मोक्ष; it refers to an agreeable situation (कुशल कर्म) or an unwelcome and critical situation (अकुशल कर्म) for a man in doing his duties So, the action whether कुशल or अकुशल is here a स्वभावनियत कर्म. Because a स्वभावनियत कर्म is at times अकुशल (involving mental trouble), it should not, says the Gītā, be abandoned.

We find that the word 'कुशल' is not used here in the sense which Śankara assigns to it (viz मोक्षकारण कर्म); and hence, we do not think the word is used here under the Buddistic influence.

(2) सत्त्वसमाविष्ट -Śankara-सत्त्वेनात्मानात्मविवेकाविज्ञानहेतुना समाविष्टः सव्याप्त सयुक्त इत्येतत्

(3) छिन्नसशयो योऽधिकृत. पुरुष -Śankara means " कर्मणि अधिकृत " but this addition is unwarrented by any word in the verse. So also his other additions, viz नैष्कर्म्यलक्षणा ज्ञाननिष्ठामश्नुते इत्येतत्पूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ।

11 (1) देहभृता-Śañkara-देहत्माभिमानित्वेन देहभृदज्ञोऽबाधितात्मकर्तृत्वाविज्ञानतयाहं कर्तेति निश्चितबुद्धिः-According to Śankara देहभृत् means one who is ignorant and thinks the body to be the soul. But the word simply means 'one who possesses a body' and means a man in general, either a ज्ञानिन् or an अज्ञ because both have a body.

(2) 'कर्माणि' would mean even such actions as breathing, etc A man, whether ज्ञानिन् or अज्ञ cannot give up action in their entirety The same argument is often given in the Gītā i. g. शरीरयात्रापि च ते न प्रसिध्येदकर्मण (III 8).

(3) For the above reason one who abandons the फल of actions is called त्यागिन्, "अभिधीयते" may mean a reference to a fixed terminology.

(4) Śankara's explanation of देहभृता is strange. Can a ज्ञानिन् give up all actions ? He takes the verse to be a स्तुति of the अज्ञ who is कर्मिन्; and says that a परमार्थदर्शिन् can give up all actions.

12 (1) Vide Śankara's explanation of त्रिविध फलम्. In our opinion इष्ट, अनिष्ट and मिश्रफलs refer to the desired object of a सकाम कर्मकृत्, or something he does not desire or something partly like and partly unlike his desired object All the three refer to worldly results (फलs).

(2) अत्यागिनाम्—Śankara explains this word as अज्ञानाम्-This would mean that त्यागिन् means ज्ञानिन् and so v 11 will have to be taken with a ज्ञानिन्

(3) सन्यासिनाम्-This word, according to the conext means 'त्यागिनाम्' because 'अत्यागिनाम्' is used in 12c, and 'त्यागिनाम्' would ultimately mean सात्त्विक त्यागवताम्. As the सात्त्विकत्यागवत् has abandoned all फलs, he does not get any result of his actions and he directly gets Moksa. Sankara, however, interprets सन्यासिनाम् as परमहंसपरिव्राजकानाम्.

13 (1) According to Sankara this verse shows that for अज्ञ there is no possibility of the renunciation of all actions, and the topic of the earlier verses is continued here.—We hold that a new topic is begun here. Verses **13-17** give one more argument in support of the योग of the Gītā

(2) (a) साख्ये कृतान्ते-Does this expression refer to any school of philosophy ? Sankara says that the word साख्य here means साख्यशास्त्र and that it is the same as वेदान्त (ज्ञातव्या पदार्थाः सख्यायन्ते यस्मिन् शास्त्रे तत् साख्यं वेदान्त.) He explains कृतान्त as "that in which there is an end to कृत which means कर्म 'actions', "so that the sense is that on the attainmant of this knowledge the sage must renounce all actions." In this कृतान्त साख्य "The philosophical school in which all actions end (=are abandoned)" five causes are said to be the causes for the performance of all actions whatsoever. Apart from the meaning of साख्य, how can we conclude that " in a philosophy " which counted the कर्तृ, the जीव doing actions, as one of the 5 causes of an actions, people ultimately believed in सन्यास, as Sankara's interpretation of कृतान्त means ?

(b) Tilak takes कृतान्त as सिद्धान्त and साख्य as the साख्य the school of philosophy; he depends upon the नारायणीय पर्वन् (Mbh. XII. 347, 87)

(c) Hill takes साख्य कृतान्त as the Sāmkhya dogmas (कृत+अन्त) He admits that this fivefold division is not found in existing साख्य books, but he thinks it reasonable to suppose that either the author quotes, from some work now lost or that he is following the doctrine taught throughout Gita and therefore we should look for the साख्यतत्त्वs in v. 14

(d) Deussen-साख्ये कृतान्ते=" according to the doctrinal view based upon reflection (साख्य). " So, perhaps he does not take साख्य as a school of philosophy at all.

(e) Garbe-five causes for the fulfilment of all works brought out or established in the साख्य-doctrine (साख्ये कृतान्ते-कृतान्त=doctrine). He says. 'What is stated in these verses can be easily conceived on the basis of the Sāmkhya.'

(f) Rudolph Otto-in the साख्य-कृतान्त=" The साख्य system and its " dogmas " (cf Hill). (The Original Gītā, P. 110).

(g) Dr. Bhandarkar (P 25)-"According to the Sāmkhya-doctrine, there are five different causes."

(h) It will be seen that Śankara alone takes साख्य as the Vedanta doctrine, Deussen alone takes साख्य as ' based on सख्या or reflection ' and generally modern scholars, including Tilak, interpret the word साख्य as referring to the साख्य pholosophy known in those dayse.

To us 'साख्य' seems to refer to 'that which pertains to सख्य a war' and कृतान्त means 'a destruction which is brought about or made. and the verse would mean: Hear from me the following five causes declared (by the learned) for the fulfilment of all actions, when a destruction is made (= has taken place) pertaining to a war (सख्य).

We suggest this meaning of सांख्ये कृतान्ते for the following reasons (1) Though the word 'अन्त' in the sense of a tenet or a principle is known to the Gītā (उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः—II 16), the word कृत does not by itself mean सिद्ध or fixed (2) If we take 'सांख्य' as any school of philosophy (सांख्य, वेदान्त) or even as **reflection,** we find no text to which we can trace this kind of doctrine (stated in v 14, as interpreted by others) The development of philosophy rather goes against this "सिद्धान्त" of v 14, because in the सांख्य of the महाभारत—XII the soul is not at all an agent, on the contrary the soul is totally non-agent, while v 14-16 make the soul **one** out of the five jointly-responsible agents Even the Gītā doctrine is against the view expressed in these verses (14-16), because in none of the various schemes about कर्तृत्व of the soul given in the various Adhyāyas of the Gītā the soul is looked upon as wholly or partly the agent (कर्तृ) of his actions (3) The five causes enumerated in v 14, are declared by such scholars as Hill to be **obscure** (The Bhagavad Gītā, P 259), and the Ācāryas and scholars have made various efforts to explain the verse (14) as much philosophically as possible, but to us these five causes appear to have **an ordinary sense,** thus they are (i) a place (e g, कुरुक्षेत्र for the war of the MBh), (ii) the man or the people **who** actually **do** the destruction (कौरवs and पाण्डवs), (iii) पृथग्विधं करणम्–various kinds of means, the various weapons or arms, (iv) विविधाश्च पृथक्चेष्टा various efforts and movements, and (v) lastly, दैव or luck (e g. inspite of all the former four things, luck or fate would have stopped the war if अर्जुन had given up the idea of the fighting, or any deed of killing would fail if a man's shot fails to hit the aim by mere chance) The five causes are ordinary, every-day means of an action, particularly of the action of war, (4) "न्याय्यं वा विपरीतं वा" in v 15 seems

to refer to Arjuna's doubt as to if it was **right** for him to fight or not, so we are inclined to take v 14 and v 15 as referring to the particular act of fighting: though, we must admit that they do yield the sense of an action in general But verse 17 again refers to the war in clear terms (हत्वापि स इमाँल्लोकान् न हन्ति न निबध्यते) This reference to the **killing** suits well our interpretation of साख्य in v 13 as 'that which pertains to a war ' The Lord seems to mean that according to the popular belief all actions of war take place if the five items (v 14) are present The soul in this belief is **one** of the five joint-agents, and he is no agent at all if he has no egoism (or egotism) in the act of Killing (v 16—17) For these reasons, we do not think, we have any deep philosophy in v 13 (साख्ये कृतान्ते) The words अधिष्ठान, करण, are also found in such books as कौटिल्य's अर्थशास्त्र with reference to any action (of theft, murder, etc) having occurred and they are required to be noted in filing a suit before the court of justice, as we shall show in our Notes below

14 (a) (1) अधिष्ठान—Vide Note (3) on v 13 अधिष्ठान means a place, abode, e g, अस्ति कस्मिंश्चिदधिष्ठाने In this sense the word is used in the गीता itself, e g, इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते । एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् । (Bha Gī III 40) Here the **places** where the काम or desire, like a warrior or mischief-maker, stays and from where he infatuates the soul after covering the latter's power of knowing, are meant by अधिष्ठान—(2) कर्ता-कर्तृ-is the man who perpetrates the deed (of killing). The word ' soul ' is not to be used here because the soul is not concerned here, here the agent of the act is required to be noticed and in this sense the use of "कर्ता" is like the same in "कर्तुः कारयितुश्च पूर्वं साहसदण्ड ।" In a civil suit कर्तृ, कारयितृ and श्रोतृ (witness) were concerned, in a criminal one the कर्तृ was chiefly concerned,—(3) करणं च पृथग्विधम्—Various kinds of weapons In रामायण—सुन्दरकाण्ड, सर्ग

48, we read about हनुमत् " न मारुतस्यास्ति गतिप्रमाणं न चाग्निकल्प करणेन हन्तुम् " and the Tilaka Tikā explains करण as शस्त्रादिरूप — (4) विविधाश्च पृथक् चेष्टा —This will refer to the various kinds of actions involved in shooting an arrow, in fight with a mace, the actions required in handling various weapons.—दैव–is the fate (Vide Note 3 in on v 13 above)

In our opinion these five words have these simple meanings In कौटिल्य's अर्थशास्त्र a list of items to be registered in a court either in a civil suit or a criminal one is given and three of these items are करण (which must mean the instrument used, because ऋण is separately mentioned), अधिकरण which means the place (cf अधिष्ठान), and the name of the कर्तृ the man who commits the deed कौ अ अधिकरण III Chapter 57-58, P 87, the Panjab Edition)

(b) S'añkara explains अधिष्ठान as इच्छा द्वेष सुखदुःखादीनामभिव्यक्तेराश्रयोऽधिष्ठानं शरीरम् , कर्ता as उपाधिलक्षणो **भोक्ता,** करणम् as श्रोत्रादिकं शब्दाद्युपलब्धये पृथग्विधम् as नानाप्रकारं द्वादश सख्यम्, विविधाश्च पृथक्चेष्टाः as वायवीया प्राणापानाद्या and दैवम् as चक्षुराद्यनुग्राहकम् the deity of the eye, etc This explanation or any similar one will be subject to a number of objections, e g, why the करण or senses are mentioned separately from the body (if अधिष्ठान means the body), why instead of शरीरम् the word अधिष्ठानम् is used, why the one declared to be कर्ता requires to be explained as भोक्ता, why पृथग्विधम् (many—fold) should mean only twelve-fold, and lastly why the deity of the eye, the ear etc be regarded as **one** of the five agents of any actions, and the fact that the movements of the breath are to be counted among the agents of any action is on the face of it absurd, because can one speak of **dead** body as an agent ?

(c) Rāmānuja interprets the verse to support his doctrine that all कर्तृत्व belongs to the Lord (the Lord alone is the agent) and explains दैव as परमात्मन्.

(d) Similarly, Madhusūdana takes कर्ता as विष्णु, करण

as the sacrificial laddle, etc, and विविधा चेष्टाः as the movements involved in the performance of a sacrifice

(e) Hill notes that the fivefold division is **obscure** and that the various explanations of commentators are not **helpful**, and he himself makes a suggestion "intended to preserve the consistency of Gītā doctrine, and to account for the reference to Sāmkhya in v 13" So, according to him, अधिष्ठान is अव्यक्ता प्रकृति, कर्ता is बुद्धि and अहंकार, करण is the mind and the five organs of perception, चेष्टा are the five organs of action and दैव is the realm of the elements, gross and subtle, presided over by the देवs अग्नि, वायु, etc

(f) Dr Bhandarkar the resting place, agent, instrument, varied movements and fate This, says Dr Bhandarkar, is briefly, the सांख्य doctrine

(g) Dr Belvalkar says that here we have "the five contributory causes for actions in general—the Individual self being only one of these five" (Basu Mallik Lectures, P 133)

(h) Rudolf Otto— "The basis, the doer, the organ, each in its own type, (their ?) various separate functions, and as the fifth cause Destiny" He rightly comments on Destiny, In all human actions there is always an unaccountable element, luck, fate, destiny, providence, which the Hindus call दैव, lit., "the divine" (The Original Gītā, P 110)

(i) and (j) Deussen and Garbe explain दैव as the luck and चेष्टा as movements of a man, कर्ता as the doer and करण as senses Garbe takes अधिष्ठानम् as the material foundation, viz, the body, while Deussen translates अधिष्ठान by simply 'the site, situation, condition.'

We suggest that all these philosophical explanations are not intended here, only the activity of killing on a battle—field is the topic here

15 (1) We **have** already suggested that the कर्म here should be interpreted as a कर्म in the war

(2) न्याय्य वा विपरीतं वा— This refers to Arjuna's doubt that fighting with, and killing his relatives and elders was not justifiable The lord quoting the popular belief about the agents in the act of killing, says that even if the killing in which one is involoved is unjust, the killer is not the only agent. Thus न्याय्य and विपरीत mean just and unjust ' in the sense of moral and immoral

S'aṅkara takes न्याय्य and विपरीत as शास्त्रीय and अशास्त्रीय and says that the activity like the closing of the eye (निमिषित) which are जीवनहेतुs are the effects of धर्म and अधर्म (prescribed by the शास्त्र) and done in a previous birth and that they are included in "कर्म" in this verse

(3) Moreover, S'aṅkara has interpreted अधिष्ठान, करण etc. as the body, the senses, etc as agents (v 14) and now this verse says that शरीर, वाक् and मन are the means of doing actions, so he finds this verse to be inconsistent with his interpretation of v 14 — He has interpreted कर्ता as भोक्ता to avoid the possibility of making the soul an agent He says that शरीर, वाक् and मन are the **chief** means of doing an action as well as of enjoying its result and so these three may be regarded as the agents, though the five in v 14 may also be said to be agents

16 (1) Arjuna thought (Adh I and II. 1—10) that **he alone** was going to commit the sin of killing his relatives and **gurus.** The Lord says that according to the popular war—idea the कर्तृ the perpetrator of an act alone was not the sole कर्तृ, but the five items taken together were the agents केवलम् is to be contrasted with the fact that this साङ्ख्य belief looked upon the aggregate of the five items as the agents

Verse 16 does not mean that the Gītā holds the view that the soul is an agent or one of the agents It only

argues in favour of its own view of योग "Disinterested Action" by referring to the view about the origin of action, held by a popular belief regarding the action of killing in the battle (सांख्ये कृतान्ते), and according to the popular belief the कर्तृ (the soul) was one of the five agents.

(2) S'aṅkara takes केवलम् as शुद्धम्· Vide his भाष्य on v 17

(3) योऽपि देहादिव्यतिरिक्तात्मवाद्यन्यमात्मानमेव केवलं कर्तारं पश्यति असम्यक्कृतबुद्धित्वात्—This should mean that if a man looks upon the soul as different from the body and yet believes that he is **the only agent**, his intellect is not trained But the similes given by S'aṅkara show that, he is not willing to take the soul even as one of the five agents

17 (1) The popular view of the killing in a battle holds the soul to be active by nature and to be **one** of the **five** agents, but inspite of the action thus being the nature of the soul, this view believes that the soul is no agent of the act of killing if one does not attribute to himself the act of killing This verse (17) gives a view which is held by both the Gītā and the popular belief about an act of killing on the battle—field, though unlike the latter the Gītā holds the soul to be no agent

(2) S'aṅkara-This is a स्तुति of a ज्ञानिन् who actually renounces all actions He **really never kills** anybody because the soul (आत्मन्) is never an agent So हत्वापि means 'even though he may kill': this is said from the लौकिकदृष्टि while 'न हन्ति न निबध्यते' is said from the पारमार्थिकदृष्टि Really a ज्ञानिन् never kills because he never does any action But **his knowledge is praised** by saying that even if he were to kill, he never kills and is therefore never bound —But, to us it appears that such **a Praise** has no meaning Rather it would lead to the moral fall of a ज्ञानिन्. The verse emphasizes the fact that in कर्मयोग what is important is the बुद्धि (the mental attitude) with which a man does

his duties, rather than the physical action, e g, the act of killing The act of killing is a most heinous crime But if that crime is committed in a धर्म्ययुद्ध by one who knows the nature of the soul, it is no crime because it would not bind him with a sin, since he has no अहंकृतभाव—the notion that **he** is doing the act of killing

(3) S'ankara discusses the meaning of केवलम् in v 16 He says that the soul cannot be a joint agent along with अधिष्ठान etc (v 14), because he **cannot be joined** with them, he being by nature unchanging and hence actionless

18 (1) The beginning of v 13, and that of v 18, as well as the same of several other verses, e g, v-29, of this Adhyāya shows that, as in Adhyāya XIII, we have here a few independent topics discussed in support of the योग 'Disinterested Action.' The different Adhyāyas also follow the same style and purpose

(2) A new analysis of the nature **of action** is given here, it makes a distinction between कर्मचोदना or an impulse to do an action and कर्मसंग्रह or the actual performance of an action

(3) S'ankara, Tilak and others do not (seem to) distinguish between the different kinds of the analysis of an action, given in this Adhyāya. According to them v 18 starts to explain the instigator to actions which should be conneceted with the actions in v 13 (सिद्धये सर्वकर्मणाम्)

(4) S'ankara—परिज्ञातृ is one who knows thoroughly the performance of an action and can therefore teach the same to others The आत्मन् is really no कर्तृ, so a परिज्ञातृ here is an अनात्मज्ञ (उपाधिलक्षणोऽविद्याकल्पितो भोक्ता).

But the context rather shows that the परिज्ञातृ is one who knows Brahman and the relation of Brahman and the beings whom his actions concern The ज्ञान (of

this परिज्ञातृ) is explained in v 20, it is the knowledge of Brahman, therefore ज्ञेय and परिज्ञातृ in this context will be ब्रह्मन् and ब्रह्मज्ञानिन् Thus, कर्मचोदना refers to the doctrine of the Gītā that it is an आत्मरति like जनक who is best fitted to do all his duties, rather than to renounce all actions

(5) The analysis of an action given in v 13–17 above concerned only the act of killing in a battle and did not say anything about the part played by ज्ञान in the performance of an action in general Therefore this second analysis from another standpoint is given here

(6) करणम्, कर्म and कर्तृ Cf the करणम् and कर्तृ in v 14 S'aṅkara explains करणम् as श्रोत्रादि and बुद्ध्यादि and his explanation of कर्म (ईप्सिततम कर्तुः क्रियया व्याप्यमानम्) is more grammatical than ethical or philosophical Both कर्मन् and कर्तृ are ethically explained in v 23–25 and v 26–28 respectively करण is left out unexplained and that seems to favour our interpretation of करण in v 14

19 (7) गुणसंख्यान—S'aṅkara says that this गुणसंख्यान is a doctrine of the followers of कपिल. S'aṅkara and Tilak take the word 'गुणसंख्यान' as the old name of कापिलसांख्य Garbe and others who hold that the atheistic Sāṃkhya had preceded the Gītā interpret गुणसंख्यान similarly —But evidently 'गुणसंख्यान' is no definite statement about the doctrine or theory (संख्यान) of the गुणs, being a part of the atheistic सांख्य at all, it seems to be a very old theory and originally a part of the various Aupaniṣadic प्रक्रियाs (Vide Notes to Adhyāya XIV) Moreover, these categories (ज्ञान, कर्म and कर्तृ) are not found in the later Sāṃkhya "प्रोच्यते" shows that Kṛṣṇa is summarizing and not originating these doctrines

(2) ज्ञानम् is mentioned together with कर्मन् and कर्तृ because here the purpose of the passage is to show **how** a ज्ञानिन् (a sage) should perform his duties. See v.

22 where ज्ञान with reference to a कार्य or an action is expressly stated This ज्ञान is a part of कर्मचोदना " impulse to do actions " (v 18)

(3) कर्म क्रिया, न कारक पारिभाषिकमीप्सिततमं कर्म—So, S'ankara corrects his own भाष्य on v 18

(4) तदपि.. प्रमाणमेव परमार्थब्रह्मैकत्वविषये यद्यपि विरुध्यते—Note S'ankara on the question of the relation of the Gītā and the दर्शनs(.. . . . तच्छास्त्रमपि वक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयते..) The author of the ब्रह्मसूत्र does not adopt this attitude, though he knows the atheistic सांख्य

20 (1) सर्वभूतेषु—This kind of ज्ञान can have no place in the later सांख्य of ईश्वरकृष्ण Therefore, गुणसंख्यान in which this ज्ञान **was taught** must have originated with the followers of उपनिषद्s, being later on accepted by all philosophers

(2) एकम् in एकं भावमव्ययम्—If this verse teaches अद्वैतवाद, it is an अद्वैत admitting स्वगत भेद The author of the Gītā does not here say anything about the method of explaining **how** the One has become many, he simply says that the Principle that has become all beings is the One Unchanging (एकमव्ययम्) But in those verses of the Gītā, where the origin of beings is mentioned, we have generally two principles as the origin of the beings, viz , a चेतन-प्रकृति and its चेतन Lord

(3) विभक्तेषु—S'ankara—देहभेदेषु But the context means विभक्तेषु भूतेषु See Note on अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् (XIII. 16)

(4) व्योमवन्निरन्तरम्—S'ankara This is S'ankara's own method of explaining the विभाग ' the creation of beings '

(5) Verses 20 and 21 prove that the aim of the Gītā in stating the appearance of the beings from पुरुष and the चेतन प्रकृति is an ethical one A man is here asked **to act** in this world (see v 22 also) keeping in mind the fact that all beings are born of the **same undivi-**

ded unchanging Principle which is again present in all beings 'अविभक्तं विभक्तेषु' shows that the उपद्रष्टृ or साक्षिन् is not the topic here, but it is the creating essence or Principle by **the division** of which all effects are produced, just like so many ornaments prepared out of one lump of gold (Bra S'ū II 3 7—यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्), though, of course, this is only a simile to explain the creation of **many** out of the **one**

21 (1) The three-fold division of ज्ञान in v. 20, 21 and 22 is meant for giving a man a standard of conduct useful to him in doing his **duties** (कार्ये in v 22b). In the तामस ज्ञान, there is no ज्ञान or consideration of the nature of beings the only ज्ञान is **that the duty one does is all that he must know**, and it has attachment to the duty (कार्ये सक्तम् ज्ञानम्) In the राजस and सात्त्विक ज्ञानs there is a consideration of the mutual relation of beings (the agent-कर्तृ-being one of these beings) When a man proceeds to do his actions believing that all beinge are quite different in nature from one another or that each being is an indepedent entity (भाव) with its own peculiar nature (पृथग्विध) or, to be more clear, that there is no principle common to all beings and present in all beings, he proceeds in his actions on the basis of the राजस ज्ञान But if an agent starts on his duties after realizing that there is **one** undivided, unchanging eternal principle **in all beings** which are separate from one another, his knowledge which inspires him to act is the सात्त्विक one

22 (1) कार्ये—This word makes it clear that the ज्ञान—सात्त्विक, राजस or तामस—has primary concern with कार्य, action or duty. This ज्ञान is not meant to be only a discussion, but it is the basis of the performance of all duties (कार्य) by a man

S'aṅkara interprets कार्य as देह or प्रतिमादि and as explaining कृत्स्नवत्

(2) तामस ज्ञान ls a ज्ञान which does not think of

beings at all, but is attached to one particular **action or** duty (कार्य) as if it (कार्य) were **all** (that one should know) and which is without any reasons (अहेतुकम्—not based upon rational arguments)

(3) S'ankara interprets कार्ये as देहे बहिर्वा प्रतिमादौ and explains कृत्स्नवत् सक्तम् as एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा नातः परमस्तीति सक्तम् But S'ankara seems to have missed the whole topic here (1) कार्य means 'something to be done,' or a duty, e g, आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते (III. 17), in which कार्य is explained by कृत (in III 18). (2) ज्ञान is also not of the nature of "एतावानेव आत्मा ईश्वरो वा". ज्ञान according to the context must refer to the knowledge of **the beings** In verses 20 and 21 this ज्ञान is mentioned In v 22 ज्ञान is एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सक्तम्, so here the ज्ञान does not consider the भूतs and consists of the belief that one particular action is everything

S'ankara's illustration (नग्नक्षपणकादीनाम् . इत्येवम्) is intended to explain एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सक्तम्

(4) अतत्त्वार्थवत्—Our actions should be based upon philosophical conclusions Cf अहेतुकम्

(5) अल्पम्—'Narrow'. Cf यो वै भूमा तत्सुखं नाल्पे सुखमस्ति (Chā Upa V II 23. 1) One must have a comprehensive and broad outlook and also a detached outlook at the same time Such an outlook would be based upon reasons and some idea of the ultimate Reality (=relation of Brahman to the beings) and would never be narrow

(6) Cf the views about वैश्वानर आत्मन् in Chā Upa. V 12—18 for कृत्स्नवत्

23 (1) Verses 23-25 describe कर्म one of the set of the three responsible for the actual performance (सग्रह) of actions (v 18—सङ्गरहितम्, अरागद्वेषत कृतम् and अफलप्रेप्सुना कृतम्—this kind of a deed will be like the deeds of जनक and it is a deed of the Path of योग 'Disinterested Action'.

S'aṅkaıa explaıns नियत as नित्य, but we have already stated that नियत means स्वभावनियत,—S'aṅkara ın hıs commentary on v 24 gıves hıs ınterpıetatıon of सात्त्विक कर्मन्, he says "सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मवित्साहंकार कर्ता, so, 'परमार्थनिहकार आत्मविद्' ıs not the कर्तृ of the सात्त्विक कर्मन् But thıs ıs not consıstent wıth the doctrıne of 'योग' of the Gītā The actıons done accordıng to thıs योग are totally wıthout any अहकार on the part of the doer, and ın that ıespect the doer ıs compared wıth जनक who ıs saıd to be a followeı of thıs योग The woıd 'साहकार' does not occur ın v 23 ıt ıs gıven ın v 24

24 (1) साहकारेण-Vıde S'aṅkaıa's explanatıon ın hıs भाष्य and our Note on v 23 He trıes to bııng ın hıs theory that आत्मविद् ıs never a कर्तृ and he must take to सन्यास But thıs ıs not the vıew of the Gītā

(2) बहुलायासम्–If a man undertakes to do somethıng, he must do ıt enȷoyıng ıts performance when ıt ıs beıng done If, no the contıary, he does ıt as ıf he were forced to do ıt, the actıon ıs तामस Cf धृत्युत्साहसमन्वित. ın v 26.

25 (1) अनुबन्ध–the ıesult क्षय the loss S'aṅkara शक्तिक्षय or अर्थक्षय Foı अनुबन्ध cf XV 2 and XVIII 39

(2) Wıth the Gītā's ıdea of सात्त्विक, राजस and तामस कर्मन् we may compare the same gıven ın the Manusmṛtı यत्कर्म कृत्वा कुर्वश्च करिष्यंश्चैव लज्जति। तज्ज्ञेयं विदुषा सर्वं तामसं गुणलक्षणम् ॥ ३५ ॥ येनास्मिन्कर्मणा लोके ख्यातिमिच्छति पुष्कलाम्। न च शोचत्यसपत्तौ तद्विज्ञेयं तु राजसम् ॥ ३६ ॥ यत्सर्वेणेच्छति ज्ञातुं यन्न लज्जति चाचरन्। येन तुष्यति चात्मास्य तत्सत्त्वगुणलक्षणम् ॥ ३७ ॥ तमसो लक्षण कामो रजसस्त्वर्थ उच्यते। सत्त्वस्य लक्षण धर्म श्रैष्ठ्यमेषा यथोत्तरम् ॥ ३८ ॥ Manu XII 35—38) Thus, Manu hımself says that the aım of सात्त्विक कर्म, accordıng to hım, ıs the achıevement of धर्म The aım of the सात्त्विक कर्म accordıng to the Gītā ıs not धर्म, but ıt ıs लोकसग्रह and ıt ıs ın harmony wıth the ıdeal of मोक्ष It is done by one who does not aım at any फल hımself, because he has realızed Bıahman Manu's definıtıon of सत्त्वगुण ıs applıcable to the relıgıous ceremonıes and caste—dutıes

if done for the rewards they promise and these rewards are generally classified under धर्म Manu discusses the question from the standpoint of the धर्मशास्त्र the Law, while the Gītā advises a man to do his duties in harmony with his own Mokṣa and also the benefit and guidance of the people at large (लोकसंग्रहम्)

26 (1) अनहंवादी—Vide our Notes on v 23, 'अनहंवादी' does not merely mean 'not given to egotism', but it means not egoistic also, so far as his actions are concerned, like जनक According to the Gītā such an attitude to one's actions is possible even without knowing the Reality, e g, by the realization that all actions are done by the Prakṛti

(2) धृति—Vide v 33—34

(3) निर्विकार —S'aṅkara tries to modify the sense of निर्विकार by saying "केवलं शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिना प्रयुक्तो यः स निर्विकार उच्यते" According to S'aṅkara, 'शास्त्र' and obedience to शास्त्र are indication of the doer being limited by अविद्या But 'सिद्ध्यसिद्ध्योर् निर्विकारः' does not mean that the agent is inspired to do his duties (or his sacrifices) by the authority of the Scripture it rather means that the agent classified as 'सात्त्विकः कर्ता' does his actions for the sake of guiding the people (लोकसंग्रह) like जनक or श्रीकृष्ण (III 20, 25)

27 (1) कर्मफलप्रेप्सु—The purpose of the threefold classification of कर्मन् and कर्तृ (v 23—25 and 26—28) is to explain the योग (=कर्मयोग).

(2) हिंसात्मक= one whose nature (or aim) is to kill others

28 (1) अयुक्तः—not inspired by the ideal of योग, S'aṅkara =असमाहित

(2) नैष्कृतिक—परवृत्तिच्छेदनपरः The reading नैकृतिक is derived from निकृत which means शठ (according to अमर) and 'शठ' occurs in the verse So नैष्कृतिक may be preferred

29 (1) A new standpoint for कर्मयोग, Disinterested

Action It is to be remembered that the three phases of each of बुद्धि and धृति are here mentioned only with reference to the actual performance of action.

30 (1) प्रवृत्ति and निवृत्ति–S'ankara explains प्रवृत्ति as बन्धहेतु कर्ममार्ग and निवृत्ति as मोक्षहेतु सन्यासमार्ग —Tilak would connect प्रवृत्ति and निवृत्ति rather with कार्याकार्य than with बन्ध and मोक्ष According to Tilak प्रवृत्ति is doing things which should be done and निवृत्ति means abstaining from doing things which should not be done These correspond to कार्य and अकार्य प्रवृत्ति is possible if कार्य is known निवृत्ति is possible if अकार्य is known.

In our opinion निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सकामनिवृत्ति (of a मिथ्याचार, Bha Gī III 6) is as bad as प्रवृत्ति The intellect which understands this nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति (and hence does all actions disinterestedly) is सात्त्विकी बुद्धि

(2) कार्याकार्य—This also refers to Disinterested Action. कार्य should mean actions which one can do disinterestedly and that is the Gītā's way of doing all sacrifices and caste-duties अकार्य are all duties or rites which being done for their respective rewards lead to **bondage** S'ankara connects कार्याकार्य with विहित and प्रतिषिद्ध actions

(3) भयाभये-S'ankara–the causes of भय and अभय—But the Gītā enumerates अभय under दैवीसंपत् and so भय being connected with आसुरी संपत् will mean the fear of bondage resulting from सकाम कर्मन्s.

(4) बन्ध and मोक्ष—बन्ध is caused by सकाम कर्मन्s and निष्काम कर्मन्s do not lead to बन्ध, but rather they bring Mokṣa, if बन्ध and मोक्ष refer to the states of bondage and absolution The Gītā uses various expressions for describing मोक्ष

(5) In our opinion सात्त्विक बुद्धि is concerned with knowing the disinterested Action

31 (1) To know धर्म as अधर्म just as Arjuna at first

belived that he must give up the war which was his धर्म is राजसी बुद्धि Similarly, those who think that disinterested actions (कार्य) are not to be done (अकार्य), e g, the extreme type of the Vedic Ritualists, called आसुरी सपद्, are led by राजसी बुद्धि

32 (1) A मिथ्याचार (III 6) who is not allowed to assume सन्यास but assumes it, and who is allowed to do सकाम कर्मन्s but gives up them, is influenced by तामसी बुद्धि.

33 (1) योगेन – This may refer to ध्यान (not ध्यानयोग) as a help to निष्कामकर्म or योग मन क्रिया and इन्द्रियक्रिया may refer to the worldly functions of the mind and senses and 'धारयते' means 'are controlled' As राजसी धृति is said to be 'प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी,' 'धारयते' will imply control of the nature of allowing the mind, breath and senses to function **without the expectation of the results of their activity** 'मन प्राणेन्द्रियक्रिया धारयते should be contrasted with 'धर्मकामार्थान् धारयते' in the next verse and should be compared with इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् (V. 9) which seems to explain 'मन प्राणेन्द्रियक्रिया धारयते' In any case v 34 suggests that ramaining aloof from the rewards of the functions of the senses is **implied** (if not expressed by धारयते, as interpreted by us) in v 33 Verse 33 does not refer to पातञ्जल ध्यान or ध्यानयोग practices as an independent Path, otherwise, there will be no meaning in the राजसी धृति being described as प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी

34 (1) धर्मकामार्थान् धारयते—In the राजसी बुद्धि a man **keeps in view** (धारयते) the धर्म, काम and अर्थ instead of heeding or watching the functions of मन प्राणेन्द्रियाणि so as not to allow himself to expect the results, as in the सात्त्विकी बुद्धि So, राजसी बुद्धि is of the nature of **attachment** to धर्म, काम and अर्थ

(2) प्रसङ्गेन-प्रसङ्ग here seems to us to mean **attachment** As shown above 'धर्मकामार्थान् धारयते' expresses attachment to धर्म, काम and अर्थ —प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी 'through attachment to these, the राजसी बुद्धि is फलाकाङ्क्षी (always) expecting the result of the actions'

S'aṅkara **also** explains the verse in such a way that राजसी बुद्धि is **always** फलाकाङ्क्षी, he takes प्रसङ्गेन to mean प्रसङ्गेन यस्य यस्य धर्मादेर्धारण प्रमङ्गस्तेन तेन प्रसङ्गेन. When the राजसी बुद्धि happens to keep in view धर्म, it desires the result of धर्म, and so on In any case राजसी बुद्धि is not occasionally, फलाकाङ्क्षी, but it is so always Cf. प्रसक्त in XVI 16 and सङ्ग in the गीता

35 " न विमुञ्चति " is equivalent to 'धारयते' in the previous **two** verses, and shows that S'aṅkara is not right in explaining धारयते in v 33 as उच्छास्त्रमार्गप्रवृत्तेर्धारयते and in v 34 as नित्यकर्तव्यरूपानवधारयते In सात्त्विकी बुद्धि the man looks to only the activities of the mind, breath and sense, in राजसी to the धर्म, काम and अर्थ and in तामसी to स्वप्न, भय, शोक, etc

36A In our opinion the सुख, the aim and object of all actions of man, is defined here in such a way that the सात्त्विक सुख would mean the happiness derived from the practice of निष्काम कर्म or योग

36B 37 (1) The latter half of the verse should be taken as a part of the definition of सात्त्विक सुख In the सात्त्विक सुख, a man can enjoy only **after a long practice** (अभ्यास) and then he can also get the end of his misery This sense is expressed by the first half of v 37 also. In the beginning the सात्त्विक सुख is like poison and in its maturity it is like nectar

(2) आत्मबुद्धिप्रसादजम् The प्रसाद of one's intellect is mentioned in the picture of the स्थितप्रज्ञ which we have explained as that of a follower of योग 'Disinterested Action', viz, रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन्। आत्मवश्यैर्विधेयात्मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥ प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते। प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥ (II 64—65). So, this निष्काम विषयाचरण is प्रसाद and the happiness derived from it is the सात्त्विक सुख

38 (1) 'विषयेन्द्रियसंयोगात्' implies a contrast with रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् etc in **II.** 64 quoted above and

thereby makes it clear that सात्त्विक सुख is that derived from योग 'Disinterested Action'

39 सात्त्विक सुख is derived from the निष्कामकर्माचरण, राजस from सकामकर्माचरण and तामस from निद्रा and आलस्य and leads to self-bewilderment

40 S'aṅkara takes v 40 as a summary (उपसंहार) of what is called गुणसंख्यान (v 19-40) But probably it refers only to the three गुणs (एभि. त्रिभि· गुणैः) in the preceding verses and thereby introduces the next topic By saying that there is no being either on the earth or in the heaven free from **these** three gunas, it implies the classification of human beings according to these गुणs and introduces the fact that their duties are स्वभावज or born of प्रकृति which produces these three गुणs (स्वभावप्रभवैः गुणै·) S'aṅkara's introduction to the next verse (सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्) favours this interpretation of v 40

41 (1) According to S'aṅkara the purpose of the following verses is (1) to show that though every being is influenced by the three गुणs, it is possible to make it free from them and (2) to show, by way of a resume, what is exactly the teaching of the Veda and Smṛti to be put into practice by those who seek salvation In short the rule of the caste-duties (v 41--46) and सन्यास (v 49--62) form the teaching of वेद and स्मृति and also of the गीताशास्त्र and hence they are mentioned here (at the end of the book)

According to Tilak v 19 – 40 are meant to describe the diversity of the Prakṛti from which the creation has been created (Vide गीतारहस्य, 1st Guj. Ed , P 853) In our opinion, it is not the primary purpose of these verses to explain the diversity of Nature They rather aim at interpreting the सत्त्वगुण of the गुणसंख्यान as an argument in favour of the योग 'Disinterested Action' which is the central teaching of the Gītā Similary,

Tilak says that v 41 and those that follow it aim at giving **an explanation of the fourfold caste System** according to the division of the three Gunas and thereby **showing the duties** fixed for each caste This is also generally the view of modern scholars " A guide equally unerring as the " व्यवसायात्मिका बुद्धि " is the S'astric regulation as to the castes, and their several duties " (Dr Belvalkar, Basu Mallic Lectures, P 133) Garbe takes verses 45 and 46 as **interpolated**, on account of the Vedantic expression येन सर्वमिद ततम् in v 46 Verse 45 stands in the closest context with v 46 (Die Bhagavadgītā, P 171) Thus, he in our opinion, misses the very purpose of this passage (Vide infra) by taking these two verses as interpolation Dr Bhandarkar refers to the disinterested doing of duties and says, v 42 mentions शम, दम, etc which conduce to the realisation of the Brahma-condition (Vaisnavism, S'aivism, etc P 26) Rudolf Otto follows Garbe in holding that v 45-46 are a gloss on v 40-44 and v 47 is a continuation of v 44 (The Original Gītā, P 113)

In our opinion caste-duties are mentioned here not only to trace **them to** their origin, viz., the gunas of the Svabhāva (svabhāvajam in v 42, 43, 44) so as to teach the working of the साख्य theory of three gunas, but also to say that the caste-duties **need not be given up** because, like all actions of a man, they are born of स्भाव, and **hence doing them does not involve any sin** (v 47B) Verses 40-48 emphasize the fact that the caste—duties originating, as they do, from प्रकृति, do not bind a man if he does them The main teaching of the Gītā is that of doing disinterestedly all duties one has to do, rather than Renunciation of all actions , and as a part of that doctrine the Gītā recommends the performance of the specific caste—duties (Dasgupta, HIP , P 504 and P 513) and in doing so, it argues its case on the strength of the origin of the

caste—duties, viz, the Svabhāva That a Brāhmana follows शम; दम, etc and a क्षत्रिय practises शौर्य and युद्ध is a fact based upon the स्वभाव and hence neither the ब्राह्मण nor the क्षत्रिय nor even the Lord is responsible for the difference in the nature of the duties (Cf also V 14 न कर्तृत्वं न कर्माणि etc) There is **another optional way also of avoiding the bondage of actions**, viz, to dedicate them to the Lord from whom a man **derives them** (XVIII 46)

(2) Cf IV 13—चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः -But neither the Lord (Vide XVIII 46) nor the S'āstra like the Manusmṛti or even the Gītā is **responsible for creating** the कर्मन्s of the castes, they are born of स्वभाव and are only analysed and explained by the Scripture The caste-system exists not because it is mentioned in the S'āstra, but because it exists in Nature See the last sentence in S'aṅkara's भाष्य on this verse

(3) स्वभाव- S'ankara gives three explanations of स्वभाव—(1) प्रकृति or माया, स्वभाव: प्रभवः येषा ते गुणा. । (2) स्वभाव= disposition, the good or bad nature of a man, inclinations, स्वभावस्य प्रभवा =स्वभावप्रभवाः गुणा, and (3) जन्मान्तरकृत-संस्कार स्वभाव । स्वभाव प्रभव कारणं येषा ते गुणा In (2) and (3) स्वभाव has the same meaning

(4) S'ankara's explanation of the Caste—System with reference to the Svabhāva must be carefully noticed He traces the ब्राह्मणस्वभाव to सत्त्व alone, क्षत्रियस्वभाव to रज. principal with सत्त्व subsidiary, वैश्यस्वभाव to रजः principal with तम subsidiary and शूद्रस्वभाव to तम principal with रज subsidiary He says that the chief characteristics of these four castes, are respectively प्रशान्ति, ऐश्वर्य, ईहा and मूढता

42 (1) ब्रह्म and क्षत्र are two words used in the Upaniṣads in the sense of ब्राह्मण and क्षत्रिय castes, e g, यस्य ब्रह्म च क्षत्र चोभे भवत ओदने । मृत्युर्यस्योपसेचन क इत्था वेद यत्र सः ॥ Katha Upa

(2) Telang compares the Gītā's idea of the duties of a ब्राह्मण with the same in the Manusmṛti (अध्ययनमध्यापन

यजनं याजनं तथा। दानं प्रतिग्रहश्चैव ब्राह्मणानामकल्पयत्॥ Manu) and comes to the conclusion that the Gītā conception of the caste-duties is earlier and more elastic than that of the Smṛtis Others say that though the word कर्म is used here, the purpose of the passage is to give the गुणs of the ब्राह्मण caste But this is inconsistent with the statement in v 41 and with the fact that verses 43-44 give the duties of the other castes

45 (1) According to S'aṅkara's introduction to this verse the usual reward of those who observe the rules of the Castes and Orders of Life is the enjoyment in the heaven and then return to this world, but v. 45-46 mention a different reward if the caste-duties are observed in the light of the special teaching of these verses (कारणान्तरात्).

In our opinion, v 41-44 show that the duties of the castes are 'born of Nature' **(svabhava)** and then the Gītā wants to say in v 47 that by doing the duties fixed by Nature a man does not incur sin, but before doing this the Gītā shows in v. 45-46 that it is possible to reach Perfection for one who does not give up his specific caste duties

(2) संसिद्धिम्—According to S'aṅkara संसिद्धि means ज्ञाननिष्ठायोग्यता —But its correct meaning is Perfection or Mokṣa and S'aṅkara himself explains it as मोक्ष in his भाष्य on III 20 Vide our Notes **supra.**

46 (1) प्रवृत्ति—Vide our Notes on XV 4 The Lord has **fixed the activity** of all beings, though the activity is derived from Nature (Svabhāva) We can thus remove the apparent contradiction between these two verses (46-47) 'I have created the system of the four Castes according to their specific **gunas** and **karmans'** (IV. 13) It is therefore that we find the statement 'येन सर्वमिदं ततम्' along with the statement of the activity of beings having originated from (=being fixed by) the Lord

(2) Verse 46A gives the reason why the soul can **worship** the Lord with his own actions They are derived from Him and are being returned to Him

(3) S'aṅkara—प्रवृत्ति is उत्पत्ति or चेष्टा

47 (1) स्वकर्मन् (v 45-46), स्वधर्म (v 47) and स्वभावनियतकर्मन् are all the same Also सहजं कर्म ' (v 48) has the same sense Here we learn that the caste duties were fixed by birth (सहज कर्म), that they were consistent with the स्वभाव, Nature, (and, as S'aṅkara says, the individual inclinations of a man), and, also, that they were the means of the progress (धर्म) of the man (स्वधर्म) In fact, there **was no conflict among** the स्वकर्म (one's caste duties) and स्वधर्म (one's moral and ethical duties) as well as स्वभावनियतकर्म This shows that in the days of the Gītā the caste-system was a **living** and **unfailing** system

(2) Verse 47A is identical with v III 35A. The advice given in 47A can be practicable and acceptable only if and when the caste—system is a living, guiding beneficial principle and it seems to be so at the time of the Gītā So, also the advice contained in III 35B (स्वधर्मे निधनं श्रेय : परधर्मो भयावह)

(3) विगुण should be taken as referring to the fact that the caste—duties of a Ksatriya involve हिंसा and ' परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ' as referring to the possibility of Arjuna or anybody fulfilling the duties of another caste better than those of one's own The former is better than the latter because according to III 35 the former will help the soul in his future progress (स्वधर्मे निधनं श्रेय), while according to XVIII. 47B the duties fixed by Nature **do not involve any sin.** The latter suggests that विगुण does refer to the हिंसा involved in the क्षत्रकर्म.

(4) The fact that क्षत्रकर्म is said to be विगुण as compared with ब्रह्मकर्म, shows that in the days of the गीता the पञ्चमहाव्रतs, the common duties of all castes, were not fixed, and that fighting and killing in a धर्म्यं युद्ध was not made

an exception for a क्षत्रिय. Otherwise, if all caste-duties were considered to be of equal status (by making an exception in the case of a क्षत्रिय so far as the common virtue of अहिंसा was concerned), then, the Gītā would not have described क्षत्रियधर्म as विगुण ' lacking merit '

(5) स्वधर्म —S'ankara adds अपि rightly, because **all** caste-duties of any caste are not विगुण So, the caste duties of one's caste '**even if** lacking merit' are better than the duties of another caste

48 (1) अनात्मज्ञश्च न हि कश्चित्क्षणमप्यकर्मकृत्तिष्ठतीति--By putting these words in his introduction to v. 48 S'ankara prepares the ground for explaining the verse (48) as dealing with an अनात्मज्ञ

(2) सहजं कर्म--स्वभावनियतकर्मन् and स्वभावज कर्मन् are here called सहज कर्म ' सहज ' 'born along with birth ' Vide Notes on v 47. सहज is a clear indication that the Gītā refers to castes fixed by birth सहज कर्मन् of a क्षत्रिय involving हिंसा due to युद्ध is referred to here.

(3) सदोषमपि—This clearly refers to the sin of slaughter involved in युद्ध one of the duties of a Kṣatriya All duties of all castes are not सदोष ' involving a sin ' and hence अपि means ' even if the particular duty of the particular caste involves a sin '

S'ankara who **adds** अपि to विगुणः in v 47 (विगुणोऽपीत्यपि-शब्दो द्रष्टव्य) does not explain अपि which is **given** in this verse This is because he explains सदोषम् as त्रिगुणत्वात्, i e., सहज कर्म is defective (सदोष) because it consists of the three गुणs (of माया or प्रकृति which is the root cause of all defects) If this is the explanation of सदोषम् , then **all** actions of all castes are त्रिगुण and hence अपि can have no force and hence it cannot be explained at all It then becomes a पूरक शब्द—a superfluous word added to make up the required number of syllables in the verse —And why does S'ankara explain सदोषम् as त्रिगुणत्वात् सदोषम् ? Only because he wants to emphasize his theory of सन्यास **compulsory**

for the ज्ञानिन् and for that reason he wants to interpret v 48 as applicable only to the ignorant (अनात्मज्ञ)

(4) न त्यजत्—According to S'aṅkara 'अज्ञ.' न त्यजेत्" because the life-long practice of one's caste--duties **cannot** be prescribed for a ज्ञानिन् —But the Gītā asks the ज्ञानिन् to continue his caste duties and gives the example of जनक (Adhyāya III) For, an अज्ञ who renounces his duties is a मिथ्याचार (III 6), a ज्ञानिन् must do his duties for लोकसंग्रह योग 'Disinterested Action' is to be preferred to a ज्ञानिन्'s संन्यास

(5) सदोषम्—We have shown in our Notes on विगुण in v 47 that the Gītā looks upon the duties of a क्षत्रिय as 'lacking merit' विगुण or 'defective' and does not seem to take the view that हिंसा involved in the क्षत्रिय's duty is as good as अहिंसा and does not make an exception to the general rule of अहिंसा in the case of a क्षत्रिय Though defective (सदोष and विगुण), it does not make the man 'sinful' (v 47d)

(6) सर्वारम्भा —'आरंभा.' means कर्माणि as explained by S'aṅkara Here the word 'सर्वे' is important. 'all actions' means "**actions whether defective or not**" The duty of begging alms (भैक्ष्यम्--I) of a ब्राह्मण or of a क्षत्रिय in the वानप्रस्थाश्रम (Order of a hermit) may appear to be अदोष as compared with युद्ध which is सदोष But the Gītā says that even begging alms or any other duty believed to be comparatively free from defect involves a दोष 'defect or sin' 'सर्वे' in सर्वारम्भा explains the force of अपि. 'Not only the युद्ध is सदोष, but any other duty also is सदोष', the दोष is comparatively bigger or smaller, but the दोष **is there.** No action is entirely free from all दोषs Thus, सर्वे in सर्वारम्भा supports our interpretation of सदोषम् and also of अपि

(7) हि—As **all** actions are defective (in some way or other), none should give up his duties born with him

(8) Even a ज्ञानिन् will do some duties and they will

involve some sin and hence he should also not give up his सहज कर्माणि

(9) धूमेन अग्नि इवावृता —This simile makes it clear that all good as well as bad duties invariably involve some kind of defect

(10) S'aṅkara takes सदोषम् as त्रिगुणात्मकत्वात् सदोषम् and as all कर्माणि are त्रिगुणात्मक and hence सदोष, he explains सर्वे as both one's own as well as other's duties, स्वधर्मा and परधर्मा .

(11) S'aṅkara concludes that अज्ञ **cannot** give up all actions and he **should not** give up all duties

(12) अशेषतस्त्याग एव नोपपद्यत इति चेत्, किं नित्यप्रचलितात्मक· पुरुषो यथा साख्याना गुणा·, किं वा क्रियैव कारकं यथा बौद्धाना पञ्च स्कन्धा क्षणप्रध्वंसिन , उभयथापि कर्मणोऽशेषतस्त्यागो न भवति ।

—S'aṅkara enters into a philosophical discussion about the nature of action and tries to prove his theory that the soul is by nature अकर्तृ (विद्वांस्तु पुनर्विद्यया) — It looks strange that S'aṅkara who has avoided such metaphysical discussions so studiously in his भाष्य on I–XVII should take up this verse for criticizing the असत्कार्यवाद of the वैशेषिकs

(13) Verses 47–48 (स्वधर्म , सहजं कर्म) show that the Gītā though accepting the general duty of अहिंसा and looking upon the हिंसा involved in the क्षात्रिय's caste–duties as सदोष and त्रिगुण asks a man to do his specific caste—duties in preference to the general duties of all castes Regarding the comparative importance of साधारणधर्मs and वर्णधर्मs Prof Dasgupta also says the same: .When there was a conflict between the caste—duties and the common duties, it was the former that had the greater force. The common duties had their force only when they were not in conflict with the caste-duties" (Dasgupta, H I P., Vol. II. P 507 and P 514). It must be noted that unlike the texts which look upon the यागीय हिंसा and the हिंसा in a क्षात्रिय's धर्मयुद्ध as अहिंसा the Gītā admits this

latter as हिंसा (Cf. the implication of विगुण and सदोष in 47-48) and sticks to the साधारणधर्म of हिंसा literally and yet prefers the caste duties to the common duties (Ibid., P. 506).

49 (1) We may at the very start note the difference between Sankara and Tilak on the interpretation of verses 49-62. According to Śankara verses 49-55 describe the ज्ञाननिष्ठा and verses 56-62 describe भगवद्भक्ति योग which is a means to ज्ञाननिष्ठा (यन्निमित्ता ज्ञाननिष्ठा in शा. भा. on v. 56 and कर्मजा सिद्धि....तस्या फलभूता नैष्कर्म्यसिद्धिर्ज्ञान निष्ठालक्षण...in शा भा. on v. 49). According to Tilak verses 49-62 describe only one योग viz., ज्ञानमूलक and भक्तिप्रधान कर्मयोग; thus ज्ञान or ज्ञाननिष्ठा in verses 49-55 is a means to the योग, Disinterested Action, in all these verses.

In our opinion these verses describe two निष्ठाs or Paths, सन्यास and योग. अपि in v. 56 makes it clear that just as by सन्यास one knows and reaches the Lord (v. 55), so also by doing all one's duties (सर्वकर्माणि कुर्वाण. अपि) one can reach the same goal. Sankara takes अपि as including the prohibited actions (प्रतिषिद्धानि अपि) in the actions to be done in the भगवद्भक्तियोग, but this meaning of अपि is wrong because the expression सर्व in सर्वकर्माणि means all possible actions. Moreover, ' प्रतिषिद्धानि कर्माणि ' are allowed to none, not even to the भगवद्भक्त. It is a wrong idea of the ethics of भक्ति According to Tilak अपि is meant to imply the सैन्यास as an option but that सन्यास is not mentioned in the preceding verse but is to he taken as understood. This is rather wrong because words like सन्यास (v. 49) विषयांस्त्यक्त्वा (v. 31), विविक्तसेवी (v. 52), परिग्रह विमुच्य (v. 53) are clear express words meaning renunciation of the actions, though Tilak, as usual (Vide his interpretation of भक्त in XII. 13-20 and त्रिगुणातीत in XIV) takes them in a secondary sense (Vide Gītā Rahasya on XVIII. 50-56, 1st Guj. Ed., P. 858). ' अपि ' in v. 56 may be compared with अपि in V 7, VI. 31, XIII. 23. Moreover, there is no

statement here that योग (सर्वकर्माणि कुर्वन्नपि-v. 55) is साधन and सन्यास in v. 49-55 is the goal. कर्मयोग is really साधन as well as फल, as we have already explained on several occasions.

(2) Verse 50 shows that सिद्धि i. e. परमानैष्कर्म्यसिद्धि means only a further stage of नैष्कर्म्य in v. III. 4 (न कर्मणामनारम्भान्नैष्कर्म्यं पुरुषोऽश्नुते । न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥) नैष्कर्म्य is a stage when it is not compulsory for a man to do his duties, just as it is compulsory for a मिथ्याचार to do his duties. In v. 49-50 there are three or four stages, the first is that of सन्यास, the second is that of परमा नैष्कर्म्यसिद्धि (as in v. 49) or simply सिद्धि (as in v. 50) and the third is that of ब्रह्मप्राप्ति the last being called ज्ञानस्य परानिष्ठा. Thus, the word सन्यास here stands for the earliest stage and is to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः in v 56. The परमानैष्कर्म्यसिद्धि is the stage to which संन्यास leads, so here both सन्यास and नैष्कर्म्य सिद्धि called simply सिद्धि are helps to ब्रह्मप्राप्ति which is ज्ञानस्य परा निष्ठा. The steps between नैष्कर्म्य सिद्धि and ब्रह्मप्राप्ति are described in v. 51-55; and the items in v. 51-53 show that सन्यास in v. 49 is like what is called विविदिषा सन्यास (in, e. g., the जीवन्मुक्ति विवेक of विद्यारण्य) and it is a preparatory step. It is after this formal सन्यास that the man really gives up the objects of sense (शब्दादीन् विषयांस्त्यक्त्वा) and also the idea of having possessions (परिग्रह विमुच्य). So, नैष्कर्म्यसिद्धि is the (second) stage of being free from the compulsion of doing duties. That the सिद्धि in v. 49-50 is different from the सिद्धि in III. 4 will be easily seen from the fact that in III. 4 B सिद्धि is the goal while in XVIII. 49-5o सिद्धि is a step to ब्रह्मप्राप्ति.

Śankara takes नैष्कर्म्यसिद्धि to mean the actual renunciation of all duties. नैष्कर्म्य=निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थान. Sankara explains परमाम् as कर्मजसिद्धि विलक्षणां सद्योमुक्त्यवस्थानरूपाम्.

(3) सन्यासेन is to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः in v. 56. Vide Notes supra—Tilak does not seem to be correct in interpreting सन्यास in a secondary sense,

viz., the renunciation of the fruits of actions (Gītā Rahasya, 1st Guj. Ed., P. 855).

50 (1) 'सिद्धि' is here a step. Vide Notes supra on नैष्कर्म्यसिद्धि. Any other translation like the following, based upon an attempt to interpret सिद्धि as Perfection will be a violation of Grammar:—Here from Me how a man achieving Perfection attains [it through the attainment of] Brahman, which is the highest advance of Jñāna or the Path of Renunciation (Here नैष्कर्म्यसिद्धि=ब्रह्मप्राप्ति=ज्ञानस्य परा निष्ठा).

(2) We suggest that the ब्रह्मप्राप्ति implied in ब्रह्माप्नोति be construed with या ज्ञानस्य परा निष्ठा. ज्ञान does not mean संन्यास, it only means the Knowledge, i. e., the knowledge of ब्रह्मन्. परा निष्ठा of ज्ञान is the attainment of ब्रह्मन्.

(3) The discussion (in शां. भा. on the verse) on the nature of ज्ञान and आत्मन् is intended to refute the view of other Schools prevalent in the days of Śankara (not in the days of the गीता) Vide the last lines of शां. भाष्य on XIII 2.

51 (1) सामर्थ्याच्छरीरस्थितिमात्रान् केवलान्मुक्त्वा ततोऽधिकान् सुखार्थांस्त्यक्त्वेत्यर्थः-Śankara is here right in making this addition because the context (संन्यासेन in v. 49 and सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाण' in v. 56) supports it.—Tilak does not seem to be correct in rejecting this interpretation of Śankara.

(2) We have already explained the importance of शब्दादीन् विषयांस्त्यक्त्वा (in v. 51), विविक्तसेवी (v. 52) and परिग्रहं मुक्त्वा (in v. 53). They favour Sankara's view and correspond to the stage of विद्वत्संन्यास (as in the जीवन्मुक्तिविवेक).

(3) विविक्तसेवी and लघ्वाशी indicate the ध्यानयोग which is expressly mentioned here (Cf. VI. 10 and 16). ध्यानयोग is here a help to the Perfection through संन्यास. Śankara solves the compound ध्यानयोग as ध्यान+योग.

(4) नित्यम्-always. Śankara—नित्यग्रहण मन्त्रजपाद्यन्यकर्तव्याभावप्रदर्शनार्थम् .

53 (1) परिग्रह विमुच्य-Śankara (इन्द्रियमनोगतदोषपरित्यागेऽपि) शरीरधारणप्रसङ्गेन धर्मानुष्ठाननिमित्तेन वा बाह्य' परिग्रहः प्राप्तस्त च विमुच्य- We believe, this statement as well as सन्यास in v 49 can be explained by the scheme of विद्वत्संन्यास and विविदिषा सन्यास both of which refer to asceticism.

(2) ब्रह्मभूयाय-Vide Note on ब्रह्मभूयाय in XIV. 26. 'ब्रह्मभूय' does not mean (1) faith in Brahman or theoretical knowledge of ब्रह्मन्'s identity with जीव (ब्रह्म अस्ति, ब्रह्म भाति) or (2) simply, peace of mind (Rudolph Otto). Verses 54 and 55 support the distinction between ब्रह्मन् and the Lord (=पुरुष) as the two (निराकार and साकार) aspects of the Reality in which the latter is higher than the former.

54 (1) रामानुज takes ब्रह्मभूत as आविर्भूतापरिच्छिन्नज्ञानैकाकार• मच्छेषतैकस्वभावात्मरूप

(2) Śankara explains ब्रह्मभूयाय (in v. 53) as ब्रह्मभवनाय, ब्रह्मभूतः (in v. 54) as ब्रह्मप्राप्त and he explains मद् in मद्भक्ति as referring to परमेश्वर.

(3) सम. सर्वेषु भूतेषु-This brings out the ethical purpose of the Gītā, even with reference to the संन्यास (the Path of Asceticism). ' He is equal-minded in his behaviour towards all beings.' Śankara also notices that सम here does not refer to the identity of ब्रह्मन् or to the same ब्रह्मन् existing in the form of all souls (in all beings)- नात्मसमदर्शनमिह etc. in शा भा

(4) भक्ति-Śankara-भक्ति भजनं परामुत्तमा ज्ञानलक्षणाम् चतुर्थीम् and by चतुर्थीम् he refers to VII. 16 Vide our Notes on भक्ति It means love for the Lord and submission to Him.

55. (1) भक्त्या मामभिजानाति-A form of भक्ति which is the साधन to ज्ञान is meant here and in v. 54.

(2) यावन्यश्चास्मि तत्त्वत.-Śankara explains यावान् and यः as referring to the सोपाधिक and निरुपाधिक forms of ब्रह्मन्. —Rāmānuja says that यावान् refers to the विभूति (special manifestations of the Lord or, in other words, to the स्वभाव of the Lord and यः refers to the गुणs or the स्वरूप

of the Lord. Vide their interpretations of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत supra (in our Notes on v 54). In our opionion both यावान् and यः seem to refer to the Lord Krsna (माम् and अस्मि) as distinguished from ब्रह्म in ब्रह्मभूयाय and ब्रह्मभूत. This distinction was well-known in the days of the Gītā and hence a reference to it in such words as ब्रह्मभूत and माम् (referring to Krsna) is not unlikely.

(3) तत. Rāmānuja-भक्तित· to be construed with विशते.

(4) Though 'ज्ञात्वा' implies the sequence betweeen ज्ञान and प्रवेश, 'तदनन्तरम्' 'immediatily after that (knowledge)' makes it clear. तद् can not refer to माम् Śankara interprets तदनन्तरम् to suit his doctrine of the absolute identity of जीव ard ब्रह्मन्, when he says that 'तदनन्तरम्' is intended to mean 'फलान्तराभावज्ञानमात्रम्.

(5) ननु विरुद्धमिदमुक्त ..Sankara introduces a पूर्वपक्ष to explain his own theory of ज्ञान.

(6) अत्र च सर्वं निवृत्तिविद्यादिशास्त्रम् ..Śankara says that the entire Scripture in all its branches supports his view of संन्यास.

(7) Garbe takes verses 50-54 as a Vedantic Interpolation, but his view is based upon a misunderstanding about the philosophical view of the Gītā regarding the relation of ब्रह्म (=निराकार) and कृष्ण (or पुरुष, साकार) aspects of the Reality.

56 (1) अपि shows that the performance of one's duties for the whole life (सदा in सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः) is a parallel Path to that of संन्यास (v. 48). Śankara is wrong in taking this योग as a means to ज्ञाननिष्ठा.

(2) 'सदा' shows that this preformance of one's duties is not followed by सन्यास at any stage. Sankara does not explain it at all.

(3) भगवद्भक्तियोगोऽधुना स्तूयते-Śankara is wrorg in saying that this भक्तियोग is a स्तुति (false praise). 'पद' means the abode (धाम) of VIII. 21.

57 (1) Note that it is चेतसा सर्वकर्माणि (not सर्वकर्मफलानि) मयि संन्यस्य We have already stated that according to the Gītā it is possible for a man to believe and realize one's self as no agent (अकर्तृ), while actually he does all his duties. This kind of mental renunciation is mentiond several times in the Gītā, e g., V. 13, where this attitude is brought out very forcefully; also IV. 41, etc.

(2) सर्वकर्माणि-'सर्व', all, means the caste-duties, the duties of orders of life, as well as our ordinary actions of eating, etc.

(3) बुद्धियोग-योग 'Disinterested Action' based upon a mental attitude of renunciation.

59. (1) अहङ्कारात्-Both Rāmānuja and Śankara agree in the interpretation of this word here in the sense of 'pride'. They mean to take it as अर्जुन believing himself to be superior to Krsna in some sense (Ś -अहङ्कारात् पण्डितोऽहमिति, R.-अहमेव कृत्याकृत्य सर्वं जानामीति भावात्). Elsewhere Sankara takes the word as 'egoism' while Rāmānuja as 'egotism'.-But 'अहङ्कार' seems to mean always in the Gītā the feeling of 'I am doing these actions' and the same can be its sense in this verse also. The word also occurs in the next verse viz. यदहङ्कारमाश्रित्य न योत्स्य इति मन्यसे-Here it is made clear that अहङ्कार in v. 58 and 59 has the same sense of thinking one's self to be the agent of one's actions. With this idea Arjuna was ready to give up the battle; and that same readiness is refered to in v. 59 by 'अहङ्कार'.

(2) व्यवसाय means decision.

(3) 'प्रकृति' will make or force Arjuna to fight. प्रकृति can mean here 'क्षत्रस्वभाव', as Śankara says, which is derived from प्रकृति the cosmic principle of activity.

60 (1) स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा-This refers to the battle being Arjuna's caste-duty derived from the cosmic principle स्वभाव. Cf. स्वभावजम् in v. 41-44 and स्वभावनियतम् in v. 47 and स्वकर्म in v. 45-46.

(2) Verse 60 refers to a time when the caste:

system must be working very efficiently because the क्षत्रियकर्म is described as being done by the force of स्वभाव or प्रकृति from which the four-fold caste duties are derived. It is not within the power of Arjuna to resist this working of प्रकृति.

61 (1) Sankara is right in adding इव after यन्त्रारूढानि but that addition does not make the causal act of revolving an illusion. It is God who is the ultimate cause of the actions of men, according to this theory. It is also given in v. 46 (यतः प्रवृत्तिर्भूतानाम्). One of the उपनिषद्s also gives this view-एष ह्येव साधु कर्म कारयति तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषते । एष उ एवासाधु कर्म कारयति तं यमधो निनीषते' इति । (Vide Śānkara bhāsya on Bra. Sū III. 2 41). Note also प्रेरितारम् in भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा । त्रयं यदा विन्दति ब्रह्ममेतत् । (Śve. Upa. I.9). Cf. निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् (XI. 33).

(2) माया-Vide our Notes on माया in Adhyāya VII.

(3) Rāmānuja discovers his doctrine of अन्तर्यामिन् in this verse. But the context of v. 60 shows that the view of the helplessness of man about his action is given here.

(4) यन्त्रारूढानि दारुकृतपुरुषादीनि-Śankara. The Giant Wheel.

62 (1) We have already shown that प्रकृति (v. 59), स्वभाव (v. 60) and माया (v. 61) occur here in the same context and probably they have the same sense So, verses 61-62 mean that when प्रकृति works, it is God who works through it. Vide Note (1) above.

(2) The aim of the doctrine of v. 61 is to persuade Arjuna to surrender himself to the Lord in his heart-प्रसाद means "Grace of God." Cf. यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैष आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम्.(Mu. Upa. III. 3).-This is a form of भक्तिमार्ग, subsidiary to the Path of Disinterested Action.

63 (1) ज्ञान—This refers to the entire Gītā, and not to v. 61-62 in particular.

(2) This is the answer to तदेकं वद निश्चित्य (III 2 and V. 1)

64 Krsna, in v. 65-66, in our opinion, does not tell Arjuna any thing other than what he told him already in v. 61-62. So v. 63 refers to ज्ञान of the entire Gītā, while v. 65-66 emphasize the last advice of Krsna(v. 62).

65 A stage of self-submission to the Lord by the devotee in which the devotee though doing his duties believes that he has abandoned them (परित्यज्य in v. 66), is described here. This is a psychological change in a man and it is a form of योग, Disinterested Action. The परित्याग of all duties is to be effected in the manner shown in v. 65. The mind of the devotee must be fixed on the Lord, he should resort to the Lord, his sacrifices (daily and others) should be offered to the Lord, his salutations should be made to none of the deities but to the Lord and the Lord promises (प्रतिजाने) that the devotee shall not but reach Him. This advice the Lord gives to Arjuna because he is dear to Him. If Arjuna adopts this method of doing all his duties and at the same time abandoning them and surrenders himself to the Lord alone, the Lord undertakes to free him from all the sins of the sinful deeds he may do (in his life as a Ksatriya).

Both these verses (65-66) have many parallel passages in the Gītā. With v. 65 we should compare XI 55. मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः), XII. 8 (मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय । निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशय ।), etc.

66 (**1**) With verse 66 we may compare ये तु सर्वाणि-कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः । अनन्येनैव योगेन मा ध्यायन्त उपासते (XII. 6; Note XII. 8 also), सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी । नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् । (V. 13), योगसंन्यस्त कर्माणं ज्ञानसाछिन्न-संशयम् । आत्मवन्त न कर्माणि निबध्नन्ति धनञ्जय । (IV. 41). Cf. also ईशावास्यमिदं सर्वं यत्किंञ्च जगत्या जगत् । तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद्धनम् । (Īśa. Upa. 1). These verses refer to the mental

renunciation of all duties; they do not lay down the physical abandonment of duties, nor do they refer to the abandonment of the results of one's duties. The last type of योग, 'Disinterested Action', is distinguished from this type of योग in which the actions are mentally abandoned and the योगिन् believes himself to be no doer though he does perform his duties (XII 10-11)-Vide our Note on the title of this Adhyāya below.

(2) Śankara says that v. 65 teaches the devotee's self-surrender to the Lord which is the most important part of कर्मयोगनिष्ठा while v. 66 tells us about सम्यग्दर्शन. He takes सर्वधर्मान् परित्यज्य as "सन्यस्य सर्वकर्माणि" Perhaps by सम्यग्दर्शन he refers to his interpretation of 'मामेकं शरणं व्रज'. According to him मामेकं शरणं व्रज does not refer to the self-submission of the devotee to the Lord-which, he says, is mentioned in 65; but 'मामेकं शरणं व्रज' has a philosophical meaning, viz., it teaches the अद्वैत doctrine, viz., न मत्तोऽन्यदस्तीत्यवधारय, "Determine that there is no(principle)other than I Myself." So, according to Sankara this verse teaches three of the most important doctrines of his system, viz., Renunciation of all actions (सर्वधर्मान् परित्यज्य), his अद्वैत Philosophy (मामेकं शरणं व्रज), and as शरणं व्रज means इत्यवधारय 'Determine', the Path of Knowledge is emphasized here rather than that of Devotion.

We have already given our view that v. 66 is only an amplification of v. 65, that v. 66 refers to the mental renunciation of all actions, that मामेकं शरणं व्रज shows that here योग helped by devotion (in the form of self-submission of the devotee) is the type of योग taught here, and that the latter half of the verse refers to the kind of the sinful deeds Arjuna will have to perform when he follows Śrī Krsna's advice.

Rāmānuja interprets सर्वधर्मान् परित्यज्य as Sankara has

done, and takes मामेकं शरण व्रज in a way similar to ours so as to emphasize the भक्तिमार्ग of self-surrender as a means to Moksa. According to Rāmānuja, the सन्यास (in सर्वधर्मान् परित्यज्य) is a help to the भक्ति (in मामेक शरणं व्रज) He takes धर्मs (in सर्वधर्मान्) as the various Paths of कर्मयोग, ज्ञानयोग, and भक्तियोग, so that 'मामेक शरणं व्रज' teaches according to him the more intense form of भक्ति called प्रपत्ति. The sins (in the latter half of the verse) are those collected in past births (अनादिकालसंचितानन्ताकृत्यकरणकृत्याकरणरूपेभ्य: सर्वेभ्य: मोक्षयिष्यामि). He gives a second interpretation of धर्मान् according to which धर्मान् refers to the various प्रायश्चित्तs like कृच्छ्र, चान्द्रायण, कूष्माण्ड, वैश्वानर, प्राजापत्य, etc. which a man should perform as atonement of the sins he has done during his past births and which otherwise make him unfit for भक्तियोग. Thus, he does not consider the verse in its context of the Mahābhārata and even in its context of the Gītā, but he interprets it in the light of the teachings of the Tamil Âlwars (saints) and Âcāryas The word धर्म is not to be here interpreted in in the popular sense of a religious good deed or प्रायश्चित्त, but the sense of caste-duties (cf. स्वधर्मे निधन श्रेय: where स्वधर्म means स्वकर्म), nor is 'परित्याग' physical, and the sins were not referred to by Arjuna as the sins of his past lives, but they are those stated in 1. 36 (पापमेवाश्रयेदस्मान् हत्वैतानाततायिन:), 39 (कथं न ज्ञेयमस्माभि. पापादस्मान्निवर्तितुम्), 45 (अहो बत महत्पाप कर्तुं व्यवसिता वयम् । यद्राज्यसुखलोभेन हन्तु स्वजनमुद्यता. ॥). धर्म in धर्मसमूढचेता: means the caste-duties.

(3) Madhusūdana rightly says that v. 66 expounds the teaching of v. 61 and v. 62. He takes सर्वधर्मान् as referring to the duties of वर्णs and आश्रमs and to the common duties (साधारणधर्मs). 'परित्यज्य' means that अर्जुन should not take these धर्मs as his shelter (शरणत्वेनानादृत्य). He says that the शरणागति though of the nature of meditation is practised with supreme love for the Lord. He clearly says that सर्वधर्मान् परित्यज्य means that though one does per form his duties as belonging to his caste and to his

So, Madhusūdana clings to the context of the verse, while Śankara and Rāmānuja abandon it altogether. As to Madhusūdana's interpretation of 'सर्वधर्मान् परित्यज्य,' it is clear that he does not take the phrase as referring to the संन्यास. But, as Arjuna is not reported to be inclined to the धर्मs of वर्ण, आश्रम and the साधारणधर्मs as his shelter, we suggest that he is asked to renounce them to the Lord mentally.

Madhusūdana notes that he differs from Śankara about the interpretation of this चरमश्लोक of the Gītā but he says, he cannot help, though he may be wrong in interpreting the Lord's intention (भगवदभिप्रायवर्णने के वय वराकाः).

(4) Rāmānuja has interpreted सर्वधर्मान् as referring to the प्रायश्चित्तs one does for the sins of past lives, and Madhusūdana also says that in the latter half of the verse the Lord promises Arjuna to free him from his sins of killing his relatives in the war without requiring him to perform प्रायश्चित्तs for the same. Prof. Dasgupta has also noticed this point in the teaching of the Gītā and says that युधिष्ठिर followed another standerd of moral conduct according which one had to perform प्रायश्चित्त for the sins involved in the performance of one's duties (Vide his HIP., Vol. I, P. 508).

(5) In connection with v. 66 we may also note the title of this Adhyāya (XVIII), viz, मोक्षसन्यासयोग, which we interpret to mean . An aspect of Disinterested Action based upon (mental) renunciation (of actions), which frees (मोक्ष) a man from the sins involved in the performance of his duties. We suggest that this title is given to the Adhyāya on the strength of this verse which sums up the teaching of this Adhyāya and tells that it is the teaching of the Gītā (the best type of योग among the various aspects of योग taught in the Gītā). Though संन्यास is also taught in verses 49-55, it is equally taught in v. 57 and in v. 66, end the word मोक्षयिष्यामि

occurs in v. 66. योग also should refer to योग in योगशास्त्रे. And, above all, it is clearly the intention of the author to place योग (सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः i. v. 56) above the physical renunciation of actions, since he concludes his book with its mention.

(6) Madhusūdana also notices that 'धर्म' in सर्वधर्मान् (v. 66) cannot mean धर्म+अधर्म as interpreted by Śankara, because (1) धर्म does not mean कर्म, since Arjuna is not asked to abandon कर्म, (2) nobody (including Arjuna) has any regard for अधर्म and so the advice to abandon it is not wanted and (3) because abandonment of अधर्म is prescribed in Scriptures other than the Gītā.

(7) Tilak takes सर्वधर्मान् to mean all the धर्मs which are the means of मोक्ष and of reaching the Lord, viz, अहिंसाधर्म, सत्यधर्म, मातृपितृसेवाधर्म, गुरुसेवाधर्म, दानधर्म, etc. He does not seem to take धर्मs as those of वर्ण and आश्रम, as Madhusūdana does. To us Madhusūdana seems to be correct because Arjuna was immediately concerned with his caste-duties and 'परित्याग' means 'mental renunciation'.

(8) Hill takes धर्मान् as 'all kinds of works, and perhaps especially the caste-duties with which Arjuna is concerned' he interprets 'परित्यज्य' as 'abandoning the fruit of.'

(9) For the discussion in the Śānkara Bhāṣya vide our foot-note summaries in the text.

(10) This verse (66) is called the चरमश्लोक, the final verse, and the Âcāryas of the Bhakti School seem to base their Mantra upon it, e. g, श्रीकृष्णं शरणं मम (in Vallabha's sect.).

67 The verse gives the rule as to the handing down of the tradition of this teaching (शास्त्रसंप्रदानविधिमाह- Śankara). Hill refers to similar verses in the Upanisads particularly in the Śve Upa., where it is said that the secret doctrine should be taught to a pupil or a son.

The Gītā does not say so. Śankara interprets the verse to mean that the recipient of this (शास्त्र) should be neither of the four mentinned here. He discusses a question whether this Śāstra may be taught to a मेधाविन् (an intelligent student) or not. The proper recipient would, in our opinion, be the one who feels a confusion in the performance of his duties and wishes to be free from the sins involved in it, not exactly as was the case [with Arjuna-because such a case is a rare one-but the Gītā will inspire with a new ideal any reader who thinks seriously of whatever duties he does. Cf the अधिकारिन् of ब्रह्मविद्या in शा. भा. on ब्र. सू. I. 1 1, given by us elsewhere in these Notes.

68-69 (1) Verse 68 gives the reward of one who teaches this Śāstra. Śankara explains अभिधास्यति as ग्रन्थतोऽर्थतश्च स्थापयिष्यति. The verse seems to mean that teaching this Śāstra to those who resort to the Lord as their shelter is itself a form of worship of and a devotion to the Lord.

(2) Śankara on मद्भक्तेषु-भक्तेः पुनर्ग्रहणात्तद्भक्तिमात्रेण केवलेन शास्त्रसप्रदाने पात्र भवतीति गम्यते ।—So, also Madhusūdana-भक्ते. पुनर्ग्रहणात्पूर्वोक्तविशेषणत्रयरहितस्यापि । भगवद्भक्तिमात्रेण पात्रता सूचिता भवति ।

(3) तस्मात् प्रियकृत्तम.-Rajwade would perhaps require प्रियकृत्तरः. But, Cmopare तेषा के योगवित्तमा· in XII. I. The author of the Gītā seems to be influenced by मनुष्येषु.

70 (1) ' अध्येष्यते ' must refer to a book and here the book is called श्रीकृष्णार्जुनसंवाद (संवादमावयो.).

(2) ज्ञानयज्ञ is mentioned also in IV. 33 and IX. 15. In IV. 33 the ज्ञानयज्ञ is distinguished from the द्रव्यमययज्ञ (श्रेयान् द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परतप ।) । while in IX. 15 some philosophical theories are mentioned (एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतो मुखम्). Here (in XVIII. 70) the sense of ' ज्ञान यज्ञ ' in IV. 33 only suits.

(3) अध्येष्यते-Madhusūdana-पाठरूपेण पठिष्यति.

(4) Śankara says that this verse is a स्तुति. (=अर्थवाद) or the फलविधि. Madhusūdana says that this verse is only फलविधि and no अर्थवाद. According to him, one who recites the Gītā gets मोक्ष, the फल of ज्ञानयज्ञ after सत्त्वशुद्धि and ज्ञानोत्पत्ति, but one who recites the Gītā and understand the sense also immediately gets मोक्ष. But see verse 78.

71 (1) अपि in शृणुयादपि and सोऽपि is explained by Śankara "किमुतार्थज्ञानवान्." But as अर्थज्ञानवान् will indeed get a better reward than the worlds of पुण्यकर्मन्s, अपि must mean 'even one who simply hears this dialogue betweon us' as distinguished from those who explain it to my Bhaktas (v. 68) and from those who recite it (v. 70). So, अपि refers to the minimum effort a man does with regard to the Gītā.

(2) पुण्यकर्मणाम्-Śankara अग्निहोत्रादिकर्मवताम् and मधुसूदन-अश्वमेधादिकृताम्.

(3) These verses (67-71) serve the purpose of the 'गीतामाहात्म्य' and do not stand in need of the same given "वाराहपुराण."

73 (1) प्रसाद-cf. अनुग्रह in ब्र. सू. IV. 2. 17.

(2) करिष्ये वचनं तव-Śankara-अहं त्वत्प्रासादकृतार्थो न मम कर्तव्यमस्तीत्यभिप्राय.-Madhusūdana-तव भगवत परमगुरोराज्ञा पालयिष्यामि.

(3) स्थितोऽस्मि—Śankara-त्वच्छासने स्थितोऽस्मि. Madhusūdana-स्थितोऽस्मि युद्धकर्तव्यतारूपे त्वच्छासने.

74 We have already stated that the earliest name of the 'गीता' seems to be श्रीकृष्णार्जुनसंवाद. The word संवाद occurs in v. 70, 74, 76,

75 (1) व्यासप्रसादात्-Śankara ततः दिव्यचक्षुर्लाभात्. Madhusūdana-व्यासदत्तदिव्यचक्षु श्रोत्रादिलाभरूपात्.

(2) योगम्-Śankara-the संवाद is called योग because the aim of the संवाद is योग (योगार्थत्वात्). Or, he says, we take योग in the literal sense of the Path of योग.—We may note that the Gītā is called योगशास्त्र. Tilak says that

संजय had heard only one योग, viz. कर्मयोग. Modern scholars hold that originally the Gītā taught only one योग. In our opinion the Gītā teaches only योग, 'Disinterested Actions', in its various aspects, one of which (that given in Adhyāya III) is कर्मयोग, and each of which is sufficient for the guidance of a man in this world.

(3) श्रुतवान् योगम्—This योग is different from the योग which Arjuna was shown by the Lord, and which is referred to as अद्भुत रूप in verse 77.

78 (1) This verse, mentioning श्री, विजय, भूति and नीति as the result of the presence of कृष्ण and पार्थ wherever they be together, is the फलविधि. The फल is not Moksa, but the attainment of Morality, Justice and and Prosperity based upon Moral and Just conduct in our every day dealings, which is consistent with the attainment of Moksa. The फल fs श्री and विभूति with नीति.

(2) We must remember that this verse has become a part and parcel of our several domestic ceremonies.

(3) We have shown that this Adhyāya gives several arguments in favour of योग ' Disinterested Action.'

